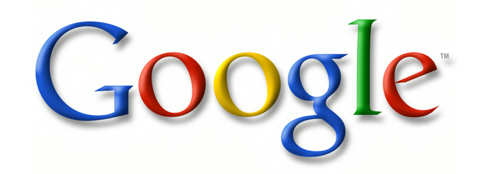





VE
RI
TAS
ET
CHRISTO
ECCLESIAE
SIGILLUM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG

ZEITSCHRIFT

FÜR

KIRCHENGESCHICHTE.

XI.

ZEITSCHRIFT

FÜR

KIRCHENGESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN

VON

D. THEODOR BRIEGER.

XI. Band.



GOTHA.
FRIEDRICH ANDREAS PERTHES.
1890.

1889, Oct. 21 – 1890, June 11.
[illegible] bound.

Inhalt.

Erstes Heft.

(Ausgegeben den 16. September 1889.)

Seite

Untersuchungen und Essays:

Analekten:

Seite

Zweites Heft.

(Ausgegeben den 14. December 1889.)

Untersuchungen und Essays:

Analekten:

Drittes Heft.

(Ausgegeben den 1. März 1890.)

Untersuchungen und Essays:

Analekten:

Seite

Viertes Heft.

(Ausgegeben den 30. Mai 1890.)

Untersuchungen und Essays:

Analekten:

Register:

ZEITSCHRIFT

FÜR

KIRCHENGESCHICHT

IN VERBINDUNG MIT D. H. REUTER HERAUSGEGEBEN

VON

D. THEODOR BRIEGER,
ORDENTL. PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE AN DER UNIVERSITÄT LE

XI. Band, 1. Heft.



GOTHA.
FRIEDRICH ANDREAS PERTHES.
1889.

Theophilus von Antiochien und das Neue Testament.

Von
Adolf Harnack.

Dem Bischof Theophilus von Antiochien, dem Verfasser der drei Bücher ad Autolycum [1], wird von den Kritikern eine sehr hohe Stelle in der Geschichte des neutestamentlichen Kanons eingeräumt. Allgemein betrachtet man den Mann, der bald nach dem Jahre 180 geschrieben hat, als den ältesten Zeugen des wesentlich abgeschlossenen Neuen Testamentes und stellt ihn daher vor und neben Irenäus und Tertullian [2]. Als maſsgebend für diese Stellung wird Folgendes angeführt: Theophilus habe zuerst deutlich die Evangelien und nicht nur das Evangelium als Instanzen citiert; er habe ferner zuerst den Verfasser des vierten Evangeliums Johannes genannt und als „Pneumatophoren" bezeichnet; er habe weiter der Gruppe der alten heiligen Schriften eine Gruppe von Pneumatophoren zugeordnet und

---

1) Die Identität der beiden Männer, die noch jüngst wieder von Erbes bestritten worden ist, scheint mir sicher zu sein.

2) S. Reuſs, Gesch. der h. Schriften N. T.s, 5. Aufl., 2. Abtl., S. 18f.; Bleek-Mangold, Einl. i. d. N. T., 4. Aufl., S. 831. 833 Anm.; Hilgenfeld, Einl. S. 74 (doch s. die Bemerkung über den zweiten Nachfolger des Theophilus, Serapion, a. a. O.); Holtzmann, Einl., 2. Aufl., S. 137. 144; Weiſs, Einl. S. 64; Zahn, Gesch. des NTlichen Kanons I, 1, S. 101 Anm. 1, S. 91 Anm. 1; Westcott, A general survey of the hist. of the Canon of the N. T., 5. Edition, p. 228; Credner-Volkmar, Gesch. des NTlichen Kanons, S. 126.

diese von demselben Geist für inspiriert erklärt, durch welche jene Schriften entstanden seien; er habe endlich zu den Kundgebungen des h. Geistes auch die paulinischen Briefe gerechnet, da er sie mit der Formel (III, 14): *ὁ θεῖος λόγος κελεύει ἡμᾶς* citiere, sie also auf eine Stufe mit den „Schriften" gestellt.

Von diesen Stücken ist das letztgenannte weitaus das wichtigste. Hat Theophilus wirklich den Paulusbriefen dasselbe Ansehen eingeräumt wie den Evangelien und den Evangelien dasselbe wie dem Gesetz und den Propheten, so scheint er der älteste Zeuge einer Betrachtung und Würdigung christlicher Schriften zu sein, die man sonst erst durch Irenäus, Tertullian und das Muratori'sche Fragment belegen kann. Man hat deshalb allen Grund, ihm den hervorragendsten Platz in der Geschichte des neutestamentlichen Kanons anzuweisen.

Allein dafs dieser Platz ihm doch nicht gebührt, scheinen die Kritiker selbst empfunden zu haben; denn keiner hat die Konsequenzen zuversichtlich nach allen Seiten zu ziehen gewagt, welche der von ihnen erhobene Thatbestand, wenn er richtig ermittelt ist, fordert. Anderseits haben sie sich auch nicht Rechenschaft darüber gegeben, wie singulär und paradox die Stellung ist, welche sie dem Theophilus in der Kanonsgeschichte einräumen. Ich will nur das Wichtigste erwähnen: Irenäus und Tertullian sind Abendländer, Theophilus ist Antiochener. Dennoch soll er dieselbe Stufe des sich bildenden Kanons repräsentieren wie sie; aber er stände damit im Orient völlig isoliert. Ein Neues Testament, etwa die vier Evangelien, die Paulusbriefe und die Apokalypse Johannes umfassend, gab es damals nirgends im Orient; vielmehr besitzen wir eine Reihe von Zeugnissen, welche einen ganz anderen Zustand bezeugen. In Edessa hatte man neben dem Alten Testament damals und noch lange Zeit hindurch nur das Diatessaron Tatian's. Die Grundschrift der sechs ersten Bücher der apostolischen Konstitutionen, welche der syrischen Kirche des 3. Jahrhunderts angehört, kennt als kanonisch neben Gesetz und Propheten ebenfalls nur die Evangelien. Die

wahrscheinlich aus Syrien (3. Jahrhundert) stammenden pseudoclementinischen Briefe de virginitate brauchen noch die uralte Formel (I, 12): „sicut ex lege ac prophetis et a domino nostro Jesu Christo didicimus de caritate exercenda“ [1]. Clemens von Alexandrien bezeugt, dafs die alexandrinische Kirche um 200 noch kein Neues Testament besessen hat, sondern gleichwertig mit dem Alten Testament nur die Evangelien brauchte, daneben aber eine grofse Sammlung „heiliger“ Schriften mit verschiedenartiger absteigender Dignität kannte, in der sich auch die Paulusbriefe befanden [2]. Was aber am meisten in das Gewicht fällt — der zweite Nachfolger des Theophilus auf dem Bischofssitz in Antiochien, Serapion, hat nicht nur zeitweilig die öffentliche Verlesung des Petrusevangeliums in einer Gemeinde seines Sprengels geduldet, sondern er hat auch, nachdem er sich von dem häretischen Inhalt dieses Buches überzeugt hatte, die Gemeinde nicht etwa auf die vier Evangelien verwiesen, sondern sich so ausgedrückt, dafs man deutlich erkennt, dafs ihm sogar der Evangelienkanon noch nicht als fest und für alle Zeiten abgeschlossen gegolten hat, geschweige ein Neues Testament [3]. Da uns nun über das Vorhandensein des Neuen Testamentes in irgendwelchen morgenländischen Gemeinden um 180—200 schlechterdings nichts bekannt ist, so steht Theophilus völlig isoliert; ja wenn der Thatbestand für ihn richtig erhoben ist, so ist die Annahme unvermeidlich, dafs die Kanonsbildung in Antiochien nach seinem Tode

1) S. Funk, Patr. Apost. Opp., T. II, p. 13. Sehr lehrreich ist, dafs Antiochus, der Plagiator der Briefe, diese Formel also verändert hat: *πᾶσα γραφὴ παλαιά τε καὶ νέα τοῦτο ἡμῖν παρακελεύεται, τὸ ἀγαπᾶν κτλ.* (hom. 96, Cotterill, Modern criticism and Clement's epp. to Virgins 1884, p. 121). Es ist diese Veränderung eine schöne Parallele zu der Modifikation, welche die jüngeren Rezensionen des scillitanischen Martyriums an der Formel: *αἱ καθ᾽ ἡμᾶς βίβλοι καὶ αἱ πρὸς ἐπὶ τούτοις ἐπιστολαὶ τοῦ ὁσίου ἀνδρὸς Παύλου*, angebracht haben.

2) S. mein Lehrbuch der Dogmengesch., Bd. I, S. 320—323 der zweiten Auflage.

3) S. Euseb., H. e. VI, 12 und meine Schrift: „Das Neue Testament um das Jahr 200“, S. 47 ff.

Rückschritte gemacht hat. Diese Annahme ist aber absurd.

Man sieht somit, wie sehr es geboten ist, sich zu vergewissern, ob man nicht einem Trugbild gefolgt ist, indem man Theophilus zum Zeugen der aus Evangelien und apostolischen Briefen bestehenden neuen Sammlung gemacht hat. Nur die stärksten und sichersten Argumente werden uns hier überzeugen dürfen [1]. In einer Richtung habe ich schon früher versucht, das Urteil über die Stellung des Theophilus zu ermäfsigen [2]. Ich habe darauf hingewiesen, dafs derselbe die neuen Schriften nicht als apostolisch prädiziere, sondern als „pneumatophorisch", dafs er somit von der Betrachtung des Neuen Testaments, wie sie Irenäus und Tertullian bieten, noch entfernt ist, sich dem Standpunkt des Justin als verwandt erweise und zudem nicht angegeben habe, welche Männer er in die Gruppe der Pneumatophoren, die er den hl. Schriften zuordnet, eingerechnet wissen wolle. Allein meine Nachweisungen sind meines Wissens unbeachtet geblieben [3]. Sie mögen vielleicht deshalb weniger Eindruck gemacht haben, weil ich in dem Lehrbuch der Dogmengeschichte nicht die Möglichkeit hatte, sie ausführlich zu begründen, und weil ich die allgemeine Annahme, Theophilus habe Paulusbriefe mit der Formel: *ὁ θεῖος λόγος* citiert, noch als richtig hatte gelten lassen. Um der Wichtigkeit der Frage willen wird es gestattet sein, ausführlich auf die Stellung des Theophilus zum christlichen Schrifttum ein-

1) Sollten sich solche finden lassen, dann hätte man allerdings Grund, die Einwürfe aufs genaueste noch einmal zu prüfen, die gegen die Identifizierung des Verfassers der Bücher ad Autolycum und des antiochenischen Bischofs Theophilus erhoben worden sind; denn es würde dann sehr wahrscheinlich sein, dafs jener erst im 3. Jahrh. geschrieben hat.

2) S. Dogmengesch. I, S. 320f. und die oben citierte Abhandlung S. 39f.

3) Holtzmann a. a. O. S. 131 Anm. 1 hat sie lediglich gebucht in den Worten: „Harnack erkennt dem Theophilus den NTlichen Kanon sogar noch ab wegen des mangelnden Kriteriums der Apostolicität."

zugehen [1] und so die herrschenden Vorstellungen einer Prüfung zu unterziehen [2].

Die drei Bücher ad Autolycum sind bekanntlich nicht drei gleichartige Teile eines Werkes. Sie gehören allerdings sachlich enge zusammen und bilden eine einzige Apologie; allein sie sind schon der Form nach verschieden. Das erste Buch ist die nachträgliche Aufzeichnung einer „Homilie“ (s. lib. II init.), welche Theophilus im Zusammenhang eines Gesprächs seinem heidnischen Freunde Autolycus gehalten hat. Das zweite Buch ist ein „Syngramma“, welches er auf Antrieb des Freundes verfaſst hat (s. lib. II, c. 1); das dritte Buch ist eine Denkschrift („Hypomnema“), welche Theophilus proprio motu dem Freunde gewidmet hat (s. lib. III, c. 1). Das erste Buch legt den christlichen Gottesbegriff und damit im Zusammenhang auch den christlichen Auferstehungsglauben dar und bekämpft die heidnische Götterlehre. Es ist eine Antwort auf die provokatorische Frage des Freundes: *Δεῖξόν μοι τὸν θεόν σου* (s. lib. I, init. et fin.). Die Darstellung in dieser „Homilie“ ist rein thetisch. Daher folgt in dem zweiten Buch, dem Syngramma, die ausführliche Begründung aus den Propheten, die der Superstition, welche die Poeten und Philosophen patronisieren, entgegengesetzt werden, und zwar ist es die biblische Schöpfungs- und Urgeschichte, die hier als höchste Wahrheit dargelegt und erklärt wird (c. 10—33). Den Beschluſs bildet eine kurze Übersicht über die sonstigen Wahrheitserkenntnisse, die man den Propheten (einschlieſslich der Si-

1) Die kurze Abhandlung von Otto „Gebrauch NTlicher Schriften bei Theophilus von Antiochien“ (Zeitschr. f. die histor. Theol. 1859, S. 617—622) enthält nur einen fast vollständigen Abdruck der Stellen.

2) Nicht nur sehe ich im Folgenden von dem sogen. Evangelienkommentar des Theophilus selbstverständlich ab, sondern ich lasse auch das von Otto p. 327 (Edit.) abgedruckte Fragment eines Kommentars zum Hohenliede eines „Theophilus“ beiseite, da dieser Theophilus nicht zu identifizieren ist.



bylle) verdankt. Das dritte Buch enthält eine Denkschrift über das Alter der prophetischen Schriften, welcher nach einem animosen Angriff auf die heidnischen Schriftsteller und ihre Unsittlichkeit eine ausführliche Widerlegung der den Christen landläufig gemachten entsetzlichen Vorwürfe und eine Darstellung der hohen Sittenregeln der Propheten und Evangelien vorangeht.

Bei dieser Verschiedenheit des Stoffes der drei Bücher wird es zweckmäſsig sein, jedes einzelne Buch für sich in Beziehung auf seinen Schriftgebrauch zu betrachten.

In dem ersten Buch finden sich strenggenommen nur zwei Citate und eine einzige Citationsformel. Die beiden Citate sind c. 7, p. 22 (ed. Otto) Ps. 32, 6 und c. 11, p. 34 sq. Prov. 24, 21—22. Die erstere Stelle wird mit *γάρ*, die letztere mit *λέγει γὰρ ὁ νόμος ὁ τοῦ θεοῦ* eingeführt. Man erkennt hieraus, daſs Theophilus auch alttestamentliche Gebote, die nicht in den fünf Büchern Moses' stehen, als *ὁ νόμος* bezeichnet hat [1]. Es entspricht dem Charakter der Homilie, daſs sie ein freier Erguſs ist, daher auch des gelehrten Materiales und der Citate entbehrt. Aber schon dieses erste Buch zeigt, wie sehr sein Verfasser in den heiligen Schriften lebte; denn seine Gedanken und seine Sprache sind von denselben beherrscht, und zwar sind es besonders die Psalmen, Proverbien und der Hiob, in denen er lebte und deren Worte er in seine Rede verwebt. So sind in c. 1 Ps. 113, 4 f.; 134, 15 f. 1 Chron. 16, 26, in c. 3 Prov. 8, 22, in c. 4 Gen. 1, 14. Jes. 66, 1, in c. 6 Hiob 9, 9. Ps. 32, 7; 134, 7; 146, 4. Jer. 10, 13; 51, 16, in c. 7 Hiob 9, 8; 34, 14; 38, 18. Ps. 23, 2; 32, 6; 64, 7; 88, 9. Prov. 3, 19 f., in c. 10 Ps. 113, 4 f. 8; 134, 15 f. 18. 1 Chron. 16, 26, in c. 11 Prov. 24, 21 f., in c. 14 Exod. 4, 11. Ps. 93, 9. Jes. 40, 21. 28 ohne ausdrückliches Citat teils wörtlich teils in Anspielungen verwertet. Aber auſserdem zeigt der Verfasser auch, daſs er ebenso in den paulinischen Briefen zuhause ist. Er citiert sie niemals, er sagt nichts über ihre Autorität; aber er zeigt sich sehr

1) Die Proverbienstelle lautet: *τίμα υἱὲ θεὸν καὶ βασιλέα κτλ.*



stark von ihnen beeinflufst. Darin unterscheidet er sich bestimmt von den älteren Apologeten, aber bekanntlich nicht von den älteren christlichen Schriftstellern; denn z. B. Polykarp und der Landsmann des Theophilus, Ignatius, haben ebenfalls in ihren Briefen — gröfstenteils stillschweigend — die paulinischen Briefe reichlich ausgebeutet.

Gleich in der zweiten Zeile des ersten Kapitels heifst es: *ἀϑλίοις ἀνϑρώποις ἔχουσι τὸν νοῦν κατεφϑαρμένον*, vgl. 2 Tim. 3, 8: *ἄνϑρωποι κατεφϑαρμένοι τὸν νοῦν*. In c. 2 (p. 6) steht *δοκιμάζοντες τὰ διαφέροντα*, vgl. Röm. 2, 18. Phil. 1, 10; ebendort (p. 8): *δεῖξον οὖν καὶ σὺ σεαυτόν, εἰ οὐκ εἶ μοιχός, εἰ οὐκ εἶ πόρνος, εἰ οὐκ εἶ κλέπτης, εἰ οὐκ εἶ ἅρπαξ, εἰ οὐκ εἶ ἀποστερητής, εἰ οὐκ εἶ ἀρσενοκοίτης, εἰ οὐκ εἰ ὑβριστής, εἰ οὐκ εἶ λοίδορος, εἰ οὐκ ὀργίλος, εἰ οὐ φϑονερός, εἰ οὐκ ἀλάζων, εἰ οὐχ ὑπερόπτης, εἰ οὐ πλήκτης, εἰ οὐ φιλάργυρος, εἰ οὐ γονεῦσιν ἀπειϑής, εἰ οὐ τὰ τέκνα σου πωλεῖς. τοῖς γὰρ ταῦτα πράσσουσιν ὁ ϑεὸς οὐκ ἐμφανίζεται, ἐὰν μὴ πρῶτον ἑαυτοὺς καϑαρίσωσιν ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ.* Wir haben bekanntlich in der christlichen Urlitteratur resp. aus dem 2. Jahrhundert eine grofse Anzahl von Lasterkatalogen (Mark. 7, 21. Matth. 15, 19. Röm. 1, 29 f. Gal. 5, 20. 1 Kor. 6, 8—10. Eph. 5, 3—5. 1 Tim. 1, 9. 10. 2 Tim. 3, 2—5; Didache 2. 3. 5; Barnab. 20; Hermas, Mand. 8; de aleat. 5; cf. Pseudoclem. de virg. I, 8; Theoph. ad Autol. II, 34 etc.); allein es scheint mir nicht zweifelhaft zu sein, dafs der vorliegende aus paulinischen Worten (1 Kor. 6, 8—10. Röm. 1, 30. 2 Tim. 3, 2. Tit. 1, 7) zusammengesetzt ist; denn von den sechzehn Bezeichnungen von Sündern finden sich vierzehn in jenen wieder (nur *ὑπερόπτης* und *τὰ τέκνα σου πωλεῖς* fehlt). Dazu kommt, dafs der Schlufs offenbar aus 2 Kor. 7, 1 stammt (*καϑαρίσωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ*). Bemerkenswert ist es, dafs Theophilus die paulinischen Stellen untereinandermischt und so frei reproduziert. In c. 6 [1] (p. 20) stammt der Ausdruck *ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ ϑεοῦ* aus Eph. 3, 10. Derselbe Brief ist im siebenten

1) Die Parallele, welche Otto c. 3, p. 12 zu Hebr. 12, 29 anführt, ist ohne Beweiskraft.

Kapitel (p. 22) benutzt; denn der Ausdruck: *τοῦτο δέ σοι συμβέβηκεν διὰ τὴν τύφλωσιν τῆς ψυχῆς καὶ πώρωσιν τῆς καρδίας σου* ist aus Eph. 4, 18 (*ἐσκοτωμένοι τῇ διανοίᾳ ὄντες, ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ, διὰ τὴν ἄγνοιαν τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς, διὰ τὴν πώρωσιν τῆς καρδίας αὐτῶν*). In demselben Kapitel (p. 24) sind die Worte: *ὅταν ἀπόθῃ τὸ θνητὸν καὶ ἐνδύσῃ τὴν ἀφθαρσίαν* eine Reminiscenz an 1 Kor. 15, 53. Gleich darauf (c. 8, p. 24) liest man: *Ἀλλὰ ἀπιστεῖς νεκροὺς ἐγείρεσθαι. ὅταν ἔσται, τότε πιστεύσεις ... καὶ ἡ πίστις σου εἰς ἀπιστίαν λογισθήσεται.* Diese Zeilen erinnern an 1 Kor. 15, 12. 35 und Röm. 4, 5: *λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην.* In c. 11 (p. 34) ist der Ausdruck (*βασιλεὺς*) *ὑπὸ θεοῦ τεταγμένος* aus Rom. 13, 1 (*ἐξουσίαι ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι*) geflossen. In diesem Kapitel finden sich auch sonst noch Anklänge an die paulinischen Briefe, resp. an neutestamentliche Stellen, die von den Pflichten gegen die Obrigkeit handeln, s. p. 32: *τιμήσω τὸν βασιλέα* und p. 34: *βασιλεὺς γέγονεν εἰς τὸ τιμᾶσθαι* (1 Petr. 2, 17: *τὸν βασιλέα τιμᾶτε*), p. 34: *εὐχόμενος ὑπὲρ αὐτοῦ* (1 Tim. 2, 1), *βασιλεὺς ὑπὸ θεοῦ τεταγμένος ... εἰς τὸ δικαίως κρίνειν* (Röm. 13, 3—4: *ἔκδικος εἰς ὀργὴν τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι*); p. 34: *παρὰ θεοῦ οἰκονομίαν ὁ βασιλεὺς πεπίστευται* (1 Kor. 9, 17: *οἰκονομίαν πεπίστευμαι*). So ist der ganze Abschnitt über den Gehorsam gegen die Obrigkeit und das Gebet für dieselbe von paulinischen Reminiscenzen durchzogen. Um so wichtiger ist der Schlufssatz: *ὥστε κατὰ πάντα πλανᾶσαι, ὦ ἄνθρωπε* (nämlich indem du den Kaiser göttlich verehrst). *τὸν δὲ βασιλέα τίμα εὐνοῶν αὐτῷ* (s. Röm 13, 5), *ὑποτασσόμενος αὐτῷ* (Tit. 3, 1), *εὐχόμενος ὑπὲρ αὐτοῦ* (1 Tim. 2, 1). *τοῦτο γὰρ ποιῶν ποιεῖς τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, λέγει γὰρ ὁ νόμος ὁ τοῦ θεοῦ* (Prov. 24, 21 f.)· *τίμα υἱὲ θεὸν καὶ βασιλέα, καὶ μηδενὶ αὐτῶν ἀπειθὴς ᾖς· ἐξαίφνης γὰρ τίσονται τοὺς ἐχθροὺς αὐτῶν.*

Von entscheidender Wichtigkeit ist hier, dafs Theophilus die Worte des Paulus braucht, als wären es seine eigenen und in ihnen keineswegs den verpflichtenden Gotteswillen, das Gebot Gottes, authen-

tisch ausgeprägt findet. Vielmehr verweist er, um dem von ihm in den Worten des Paulus Gesagten nun noch die göttliche Beglaubigung zu geben, auf das Alte Testament. Hieraus ergiebt sich mit Evidenz, dafs ihm die paulinischen Briefe noch nicht authentisches Gottes Wort gewesen sind. Der glücklichste Zufall hat es gefügt, dafs die einzige Stelle in den drei Büchern ad Autolycum, welche den Anschein erregt, als citiere Theophilus die Paulusbriefe als Gottes Wort (III, 14), gerade auch von dem Gebot des Gehorsams gegen die Obrigkeit handelt. Wenn wir später auf diese Stelle eingehen werden, werden wir uns des hier vorliegenden klaren Thatbestandes erinnern. Er präjudiziert die Auslegung der fraglichen Stelle III, 14; denn an unserer Stelle ist es über jeden Zweifel erhaben, dafs Theophilus die Paulusbriefe, resp. die in ihnen enthaltene Mahnung zum Gehorsam gegen die Obrigkeit, nicht für Gottes Wort im strengen Sinne, d. h. nicht für den authentischen *νόμος τοῦ θεοῦ* gehalten hat.

In c. 13 (p. 40) liest man: *ταῦτα τὰ πάντα ἐνεργεῖ ἡ τοῦ θεοῦ σοφία* vgl. 1 Kor. 12, 11: *πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα*. Kurz vorher (p. 38) heifst es: *εἰ γὰρ τύχοι εἰπεῖν, κόκκος σίτου ἢ τῶν λοιπῶν σπερμάτων ἐὰν βληθῇ εἰς τὴν γῆν πρῶτον ἀποθνήσκει καὶ λύεται, εἶτα ἐγείρεται καὶ γίνεται στάχυς*. Hiermit ist 1 Kor. 15, 36f. zu vergleichen: *ὃ σπείρεις οὐ ζωοποιεῖται ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ· καὶ . . σπείρεις γυμνὸν κόκκον εἰ τύχοι σίτου ἤ τινος τῶν λοιπῶν*. Hier ist besonders interessant, dafs an beiden Stellen *εἰ τύχοι* steht, aber in einem ganz verschiedenen Sinn. Theophilus hat augenscheinlich die Stelle mehr im Ohre als im Sinne gehabt. Das ganze Buch schliefst mit einer Satzgruppe, die ganz aus den paulinischen Briefen geflossen ist (c. 14, p. 44): [*ὁ θεὸς*] *ἐξετάσει τὰ πάντα καὶ κρινεῖ τὸ δίκαιον ἀποδιδοὺς ἑκάστῳ κατὰ ἀξίαν τῶν μισθῶν* (Röm. 2, 6). *τοῖς μὲν καθ' ὑπομονὴν διὰ ἔργων ἀγαθῶν ζητοῦσιν τὴν ἀφθαρσίαν δωρήσεται ζωὴν αἰώνιον* (Röm. 2, 7), *χαράν, εἰρήνην, ἀνάπαυσιν καὶ πλήθη ἀγαθῶν, ὧν οὔτε ὀφθαλμὸς εἶδεν οὔτε οὖς ἤκουσεν οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη* (1 Kor. 2, 9)· *τοῖς δὲ ἀπίστοις καὶ καταφρονηταῖς καὶ ἀπει-*

θοῦσιν τῇ ἀληθείᾳ, πειθομένοις δὲ τῇ ἀδικίᾳ (Röm. 2, 8[a]), *ἐπὰν ἐμφύρωνται μοιχείαις καὶ πορνείαις καὶ ἀρσενοκοιτίαις καὶ πλεονεξίαις καὶ ταῖς ἀθεμίτοις εἰδωλολατρείαις* (1 Kor. 6, 9. 10. 1 Petr. 4, 3: *ἀθεμίτοις εἰδωλολατρίαις*), *ἔσται ὀργὴ καὶ θυμός, θλῖψις καὶ στενοχωρία* (Röm. 2, 8[b]), *καὶ τὸ τέλος τοὺς τοιούτους καθέξει πῦρ αἰώνιον*. Man sieht auch hier wieder, wie bewandert der Verfasser in den Paulusbriefen ist, mit welcher souveränen Freiheit er sie aber verwertet, sie durcheinander wirft, Zusätze macht u. s. w.

Aufser dem Angeführten spielt der Verfasser in diesem Buche auf neutestamentliche Stellen nirgends an, also auch nicht auf evangelische Sprüche [1]. Dagegen erzählt er im Schlufskapitel, sein zweites Buch vorbereitend, wie er selbst durch die Lektüre „der heiligen Schriften der heiligen Propheten“ (*ἱεραῖς γραφαῖς τῶν ἁγίων προφητῶν*) bekehrt worden sei. Diese haben die ganze Zukunft vorausgesagt und somit sei das, was sie vorbrachten, aufs sicherste beglaubigt; die Dichter und Philosophen aber, die viel später als die Propheten gelebt, hätten aus den heiligen Schriften (*ἐκ τῶν ἁγίων γραφῶν*) gestohlen; mithin möge auch Autolycus die prophetischen Schriften lesen (*τὰς προφητικὰς γραφάς*).

Wie man sieht, sind die scripturae („sanctae“, „sacrae“, „propheticae“) hier lediglich die Schriften des Alten Testaments. Also läfst sich aus dem ersten Buch ad Autolycum schlechterdings nichts für die Geltung neuer Schriften (nicht einmal des Herrnworts oder der Evangelien) entnehmen.

Das zweite Buch, welches sich eingehend mit Gen. 1–4. 10. 11 beschäftigt, giebt eine genaue Darlegung des prophetischen Wortes nach seiten seines Ursprungs und Inhalts, wie dasselbe von den uralten hebräischen Propheten in den heiligen Schriften niedergelegt, aufserdem aber noch von der Sibylle verkündet worden ist. Die heiligen Schriften sind

1) Die beiden einzigen Stellen, die Otto als Parallelen aus dem Johannesevangelium anführt, sind ohne Gewicht; denn c. 13, p. 38 berührt sich mit Joh. 12, 24 nur so weit, als sich diese Stelle selbst mit 1 Kor. 15, 36 f. berührt, und die Worte c. 14, p. 42: *μὴ ἀπίστει, ἀλλὰ πίστευε* brauchen nicht aus Joh. 20, 27 geflossen zu sein.



ausschliefslich die alttestamentlichen, und über den Ursprung des prophetischen Wortes heifst es c. 9 (p. 76 sq.): *οἱ τοῦ θεοῦ ἄνθρωποι, πνευματοφόροι* [1] *πνεύματος ἁγίου καὶ προφῆται γενόμενοι, ὑπ' αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ἐμπνευσθέντες καὶ σοφισθέντες, ἐγένοντο θεοδίδακτοι καὶ ὅσιοι καὶ δίκαιοι. Διὸ καὶ κατηξιώθησαν τὴν ἀντιμισθίαν ταύτην λαβεῖν, ὄργανα θεοῦ γενόμενοι καὶ χωρήσαντες σοφίαν τὴν παρ' αὐτοῦ, δι' ἧς σοφίας εἶπον καὶ τὰ περὶ τῆς κτίσεως τοῦ κόσμου καὶ τῶν λοιπῶν ἁπάντων ..... καὶ οὐχ εἷς ἢ δύο ἀλλὰ πλείονες κατὰ χρόνους καὶ καιροὺς ἐγενήθησαν παρὰ Ἑβραίοις, ἀλλὰ καὶ παρὰ Ἕλλησιν Σίβυλλα· καὶ πάντες φίλα ἀλλήλοις καὶ σύμφωνα εἰρήκασιν κτλ.* Diese Sätze sind in dem zweiten Buche sehr häufig variiert [2], und zwar werden die Ausdrücke „*διδάσκει ἡμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον διὰ τῶν προφητῶν*“ [3] „*διδάσκει ἡ θεία γραφή*“ [4], *ἡ ἁγία γραφή* [5], *αἱ ἅγιαι γραφαί*“ [6] ganz gleichwertig gebraucht; statt *τὸ πνεῦμα ἅγιον* steht aber auch *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* [7], und statt „heilige Schriften“ vielmehr „Gesetz und Propheten“ [8]; doch wird auch Moses als Prophet bezeichnet [9], und daher vertreten die Propheten auch das ganze Alte Testament [10].

Die völlige Gleichsetzung von „heilige Schriften“ und

---

1) So accentuiere ich (gegen Zahn, Forschungen II, S. 139f., der *πνευματόφοροι* bevorzugt), weil bei Ignatius, dem antiochenischen Bischof, jedenfalls *θεοφόροι, ναοφόροι, χριστοφόροι, ἁγιοφόροι, σαρκοφόρος, νεκροφόρος* zu accentuieren ist; s. Lightfoot zu Ignat. ad Ephes. Init.

2) S. z. B. c. 10, p. 80; c. 35, p. 160.

3) S. c. 30, p. 142; c. 33, p. 156; c. 34, p. 156.

4) S. c. 10, p. 82; c. 18, p. 108; c. 22, p. 118; c. 24, p. 122.

5) S. c. 19, p. 108; c. 21, p. 118.

6) S. c. 22, p. 118f.; c. 30, p. 142.

7) S. c. 10, p. 80.

8) S. c. 14, p. 98; c. 34, p. 158; c. 35, p. 158; c. 37. Andere Ausdrücke sind *ἡ διδαχὴ τῶν ἁγίων ἐντολῶν τοῦ θεοῦ* (c. 14, p. 98); *ὁ νόμος καὶ τὰ προστάγματα αὐτοῦ* (c. 15, p. 102); *τὰ ῥητὰ τῆς ἱστορίας τῆς ἱερᾶς ἡ γραφὴ οὕτως περιέχει* (c. 20, p. 110); *νόμος καὶ ἐντολαὶ ἅγιαι* (c. 27, p. 134); *τὰ ἡμέτερα γράμματα* (c. 31, p. 152).

9) S. c. 35, p. 160.

10) S. c. 37. 38; c. 10 init.; 9. 30. 34. 35.



Propheten erleidet aber eine doppelte Ausnahme. Erstens nämlich gilt die Sibylle, wie bemerkt, als Prophetin (s. c. 9, c. 36—38). Allein ihre Prophezeiungen werden keineswegs unter die heiligen Schriften subsumiert, vielmehr von ihnen unterschieden [1]. Wohl heifst es c. 38, p. 182: *Σίβυλλα καὶ οἱ λοιποὶ προφῆται;* aber niemals wird die Prophezeiung der Sibylle als „heilige Schrift" citiert. Zweitens liest man c. 22, p. 118sq.: *Ὅθεν διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ ἅγιαι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει· Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, δεικνὺς ὅτι ἐν πρώτοις μόνος ἦν ὁ θεὸς καὶ ἐν αὐτῷ ὁ λόγος. Ἔπειτα λέγει· Καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος· πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν.* Hier ist also den heiligen Schriften eine Gruppe von Geistesträgern zugesellt, aus welcher der Evangelist Johannes namentlich genannt ist. So wichtig und lehrreich diese Thatsache für die Geschichte des Kanons, speziell des Johannesevangeliums ist, so darf sie doch nicht überschätzt werden. Man hat darauf zu achten, dafs die Worte nicht lauten: *αἱ ἅγιαι γραφαὶ καὶ αἱ βίβλοι τῶν ἀποστόλων* oder ähnlich, sondern dafs den heiligen Schriften Personen, die „den Geist tragen", zugeordnet sind, ähnlich wie die Sibylle neben den heiligen Schriften steht. Es ist keineswegs gleichgültig, dafs 1) hier nicht Schriften genannt sind, dafs 2) die Personen nicht als Apostel charakterisiert sind, und dafs 3) die Gruppe nicht näher als durch die Worte *πάντες οἱ πνευματοφόροι* bezeichnet ist. Dafs aber die Christenheit seit Christus neben den heiligen Schriften einen Chor von „Geistesträgern" besitzt (Propheten), ist bekanntlich kein neuer Gedanke. Neu ist nur die Anwendung dieses Gedankens auf einen Evangelisten und zwar auf Worte desselben, die nicht Herrnworte sind. Hierin allein beruht der Fortschritt der Entwickelung, der hier zu konstatieren ist. Aber die Existenz eines Neuen Testaments neben dem Alten läfst sich aus diesen Worten schlechterdings nicht erweisen, ja es läfst sich nicht einmal darthun, dafs dem Verfasser eine begrenzte

1) Vgl. den Übergang vom 35. zum 36. Kapitel.

Gruppe von „Geistesträgern“ vorgeschwebt hat; vielmehr ist das Gegenteil allein wahrscheinlich.

Dafs wir so richtig erklärt haben, dafür bürgt die Haltung, die der Verfasser, abgesehen von dieser Stelle, zu den nachmals im Neuen Testament befafsten Schriften eingenommen hat. Er citiert sie niemals, obgleich er den gröfsten Teil derselben kennt, ja im Gedächtnis hat. Merkwürdig ist dabei (vgl. das erste Buch), dafs er in den Paulusbriefen so heimisch ist, während er die Synoptiker fast völlig unbenutzt läfst. Sieht man von dem apokryphen Herrnspruch — Theophilus citiert ihn übrigens nicht als solchen —: *πάντα ὅσα ἂν μὴ βούληται ἄνθρωπος ἑαυτῷ γίνεσθαι ἵνα μηδὲ ἄλλῳ ποιῇ* (c. 34, p. 158), ab, so sind nur zwei sichere Berücksichtigungen synoptischer Stellen zu finden. C. 8 (p. 76) heifst es: *εἰς μαρτύριον αὐτοῖς τε καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις* (vgl. Matth. 10, 18), und c. 13 (p. 94) wird Luk. 18, 27 mit *γάρ* eingeführt: *τὰ γὰρ παρὰ ἀνθρώποις ἀδύνατα δυνατά ἐστιν παρὰ θεῷ* [1]. Dagegen ist die Sprache des zweiten Buches wie des ersten paulinisch gefärbt. Gleich das erste Kapitel zeigt in den Sätzen: *μωρίαν εἶναι τὸν λόγον ἡμῶν . . . κἂν ἰδιώτης ᾦ τῷ λόγῳ* Beeinflussung durch 1 Kor. 1, 18f. 2 Kor. 11, 6. In c. 12 (p. 88) stammt *τὸν πλοῦτον τῆς σοφίας τοῦ θεοῦ* aus Röm. 11, 33. In c. 14 (p. 98) erinnert das *ἐκφυγεῖν τὴν ὀργὴν καὶ κρίσιν τοῦ θεοῦ* an Röm. 2, 3. 5. In c. 16 (p. 104) erkennt man in *διὰ ὕδατος καὶ λουτροῦ παλιγγενεσίας* Tit. 3, 5f., in *τοὺς προσιόντας τῇ ἀληθείᾳ* vielleicht 1 Tim. 2, 4, in *ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ* jedenfalls Eph. 3, 10 wieder. In c. 17 (p. 106): *τὰ ἐπίγεια φρονούντων* liegt Phil. 3, 19 zugrunde. Noch deutlicher erscheint dieser Brief (4, 8) in c. 36 (p. 174): *ταῦτα ἀληθῆ κ. ὠφέλιμα κ. δίκαια κ.*

---

1) Unsicher sind die Berührungen c. 16 (p. 104): *μέλλειν λαμβάνειν τοὺς ἀνθρώπους μετάνοιαν κ. ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* (vgl. Luk. 24, 47), c. 34 (p. 158): *μοιχείας κ. φόνου, πορνείας, κλοπῆς, φιλαργυρίας, ὅρκου ψεύδους* (vgl. Matth. 15, 19) und c. 23 (p. 120) von dem gebärenden Weibe, welches nach der Geburt den Schmerz vergifst (vgl. Joh. 16, 21).

προςφιλῆ πᾶσιν ἀνθρώποις τυγχάνει. In c. 17 (p. 106) ist auch Kol. 3, 2: *τὰ ἄνω φρονοῦντες* benutzt, und Kol. 1, 15 liegt c. 22 (p. 118) zugrunde: *πρωτότοκον πάσης κτίσεως.* In c. 27 (p. 134) ist das *κληρονομῆσαι τὴν ἀφθαρσίαν* vielleicht aus 1 Kor. 15, 50 abzuleiten, und der letzte Satz des 33. Kapitels ist wohl eine Reminiscenz an 1 Kor. 2, 7—10. Die Lasterzusammenstellung in c. 34 (p. 158): *εἰδωλολατρεία ... πορνεία ... ἀσελγεία καὶ ἀκαθαρσία*, ist von Gal. 5, 19 f. abhängig, und der Ausdruck: *πώρωσιν τῆς καρδίας* (c. 35, p. 162), den wir schon I, 7 fanden, stammt aus Eph. 4, 18. Dieser stillschweigende Gebrauch paulinischer Briefe [1] ist um so bemerkenswerter, als Theophilus

---

1) Ganz sicher ist aus der neutestamentlichen Brieflitteratur dem Verfasser noch der erste Petrusbrief bekannt gewesen; vgl. c. 34 (p. 158): *πειθόμενοι δόγμασιν ματαίοις διὰ πλάνης πατροπαραδότου γνώμης ἀσυνέτου*, mit 1 Petr. 1, 18: *ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς πατροπαραδότου*, und ibid.: *τῆς ἀθεμίτου εἰδωλολατρείας*, mit 1 Petr. 4, 3. Möglich ist eine Benutzung des zweiten Petrusbriefes — es wäre die älteste — in c. 9 (p. 76): *οἱ τοῦ θεοῦ ἄνθρωποι, πνευματοφόροι πνεύματος ἁγίου*, vgl. 1 Petr. 1, 21: *ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι.* Allein die Übereinstimmung ist doch nur scheinbar, sofern der charakteristische Ausdruck: *οἱ τοῦ θεοῦ ἄνθρωποι* sich im zweiten Petrusbrief nicht findet, vielmehr dort nur zufällig *ἀπὸ θεοῦ* und *ἄνθρωποι* zusammenstehen. Auch c. 13 (p. 96), wo es vom Logos heifst: *φαίνων ὥσπερ λύχνος ἐν οἰκήματι συνεχομένῳ*, berührt sich nicht so stark mit 2 Petr. 1, 19, wo das prophetische Wort mit einem *λύχνῳ φαίνοντι ἐν αὐχμηρῷ τόπῳ* verglichen wird, dafs man notwendig eine Benutzung annehmen mufs. Die Stelle c. 25 (p. 126): *ἐπὰν γεννηθῇ παιδίον, οὐκ ἤδη δύναται ἄρτον ἐσθίειν, ἀλλὰ πρῶτον γάλακτι ἀνατρέφεται, ἔπειτα κατὰ πρόσβασιν τῆς ἡλικίας καὶ ἐπὶ τὴν στερεὰν τροφὴν ἔρχεται*, kann auf Hebr. 5, 12 beruhen; doch ist bei der Häufigkeit des Bildes die Abhängigkeit nicht sicher. Indessen ist beachtenswert, dafs gleich darauf wieder eine Parallele zum Hebräerbrief (12, 9) begegnet: *εἰ δὲ χρὴ τὰ τέκνα τοῖς γονεῦσιν ὑποτάσσεσθαι, πόσῳ μᾶλλον τῷ θεῷ καὶ πατρὶ τῶν ὅλων.* Dafs die Planeten das Bild der von Gott abgefallenen Menschen sind (c. 15, p. 102) braucht nicht notwendig aus Jud. 13 zu stammen. Ein sicheres Zeugnis für die Kenntnis der Apokalypse läfst sich nicht auffinden; doch hat Eusebius bekanntlich bemerkt, dafs Theophilus in einer anderen Schrift Zeugnisse aus diesem Buch beigebracht habe.

in dem Buche viele Ausführungen giebt, für die er sich auf Paulus sehr wohl hätte berufen können. Dennoch citiert er ihn niemals als Instanz. Am auffallendsten ist das c. 22. Hier nennt er den Logos „*πρωτότοκος πάσης κτίσεως*“ und berichtet über seinen Ursprung (*θεὸς οὐ κενωθεὶς τοῦ λόγου*). Dennoch beruft er sich nicht auf den Kolosser- oder Philipperbrief, sondern ruft die „heiligen Schriften“ und Joh. 1, 1 als Instanz an. Hiernach kann man nicht anders urteilen, wie schon bei der Untersuchung des ersten Buches von uns geurteilt worden ist, dafs die paulinischen Briefe bei Theophilus keineswegs auf einer Stufe mit den heiligen Schriften stehen; ja es läfst sich nicht einmal irgendwelche Dignität für sie ermitteln, obgleich der Verfasser in ihnen völlig heimisch ist.

Da der Hauptteil des dritten Buches eine Chronographie umfafst, so gewährt er uns nur eine geringe Ausbeute. Allein die umfassende Einleitung c. 2—15 enthält doch ziemlich viel Citate, und hier findet sich auch jener Ausdruck, der die Kritiker veranlafst hat, dem Theophilus ein fertiges Neues Testament beizulegen. Wir können sofort zu ihm übergehen, resp. zur genauen Betrachtung der c. 12—14; denn was vorhergeht, enthält nach der Untersuchung der beiden ersten Bücher nichts Neues. Bemerkt sei nur, dafs Theophilus c. 1 den Beweis ankündigt, *τὰς παρ' ἡμῖν γραφάς* seien nicht *προσφάτους καὶ νεωτερικάς*. Er will *τὴν ἀρχαιότητα τῶν παρ' ἡμῖν γραμμάτων* darlegen. Auch hier hat er also lediglich die alttestamentlichen Schriften im Sinn, wenn er von heiligen Schriften redet. In c. 2 (p. 188) braucht er die paulinische Redeweise (1 Kor. 9, 26): *ἀέρα δέρουσιν*; in c. 4 (p. 194. 196) ist 2 Kor. 11, 19 (*φρόνιμος ὢν ἡδέως μωρῶν ἀνέχῃ*) und 1 Kor. 1, 18 f. benutzt. Mit c. 9 beginnt er wiederum eine Darlegung der Hoheit der christlichen Lehre. Die Christen glauben, dafs ein Gott sei, der alles geschaffen habe und lenke, und sie wissen ihn als Gesetzgeber, da er ein heiliges Gesetz gegeben. Einige leuchtende Vorschriften dieses heiligen Gesetzes werden nun mitgeteilt (c. 9 sqq.); dieselben seien später durch von Gott gesandte Propheten eingeschärft worden. Der Verfasser

bringt nun beispielsweise Stellen aus den Propheten über die Bufse bei. Dann fährt er c. 12 also fort: *Ἔτι μὴν καὶ περὶ δικαιοσύνης, ἧς ὁ νόμος εἴρηκεν, ἀκόλουθα εὑρίσκεται καὶ τὰ τῶν προφητῶν καὶ τῶν εὐαγγελίων ἔχειν, διὰ τὸ τοὺς πάντας πνευματοφόρους ἑνὶ πνεύματι θεοῦ λελαληκέναι.* Plötzlich tauchen hier neben den Propheten die Evangelisten auf. Ein Dreifaches ist bemerkenswert. Erstlich dafs es nicht heifst „das Evangelium", sondern „die Evangelien"; zweitens dafs die Evangelien so enge mit den Propheten verbunden sind (das *τά* ist nicht wiederholt); drittens dafs die Evangelisten als *πνευματοφόροι* bezeichnet sind, dafs weder sie Apostel genannt sind, noch auch Apostel neben ihnen erwähnt werden. Was wir oben (S. 12) zu II, 22 beobachtet haben, bestätigt sich hier also, resp. wird erst völlig sicher gestellt: Theophilus hat nicht nur das Evangelium, sondern vielmehr die Schriften der Evangelisten neben das Alte Testament gestellt — das ist der Fortschritt über Justin —; aber er hat die Evangelisten als Pneumatophoren bezeichnet, und er hat den Evangelien noch keinen „Apostolos" zugeordnet. Der angeführte Satz ist somit der charakteristischste, der sich in den drei Büchern findet; er markiert die Stellung, die man Theophilus in der Vorgeschichte des Neuen Testamentes anzuweisen hat.

Um nun zu beweisen, dafs Propheten und Evangelien mit dem Gesetze inbezug auf die Lehre von der Gerechtigkeit übereinstimmen, citiert der Verfasser merkwürdigerweise (c. 12) nur eine Reihe von Prophetenstellen. War er in den Synoptikern so unbewandert (s. oben S. 13) oder ist es als Vergefslichkeit zu beurteilen? Dann geht er zu den Keuschheitsregeln (c. 13) über und citiert eine Prophetenstelle, nun aber mit der Formel: *ἡ δὲ εὐαγγέλιος φωνὴ ἐπιτατικώτερον διδάσκει περὶ ἁγνείας λέγουσα*, Matth. 5, 28 und 32, hierauf Prov. 6, 27—29. Endlich kommt er (c. 14) auf die Feindesliebe und citiert hier zuerst Jes. 66, 5, dann mit der Formel: *τὸ δὲ εὐαγγέλιον φησί*, Matth. 5, 44. 46. Hierauf folgen nun diese Sätze:

Τοὺς δὲ ποιοῦντας τὸ ἀγαθὸν διδάσκει [scil. *τὸ εὐαγγέ-*

λιον] μὴ καυχᾶσθαι, ἵνα μὴ ἀνθρωπάρεσκοι ὦσιν. Μὴ γνώτω γάρ, φησίν, ἡ χείρ σου ἡ ἀριστερὰ τί ποιεῖ ἡ χείρ σου ἡ δεξιά. Ἔτι μὴν καὶ περὶ τοῦ ὑποτάσσεσθαι ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις καὶ εὔχεσθαι ὑπὲρ αὐτῶν κελεύει ἡμᾶς ὁ θεῖος λόγος, ὅπως ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν, καὶ διδάσκει ἀποδιδόναι πᾶσιν τὰ πάντα, τῷ τὴν τιμὴν τὴν τιμήν, τῷ τὸν φόβον τὸν φόβον, τῷ τὸν φόρον τὸν φόρον, μηδενὶ μηδὲν ὀφείλειν ἢ μόνον τὸ ἀγαπᾶν πάντας.

Diese Stelle ist es, auf Grund welcher man behauptet hat, Theophilus citiere die Paulusbriefe mit der Formel „κελεύει (διδάσκει) ἡμᾶς ὁ θεῖος λόγος", stelle sie damit den Evangelien und dem Alten Testament gleich und bezeuge so die Existenz eines Neuen Testaments. Allein diese Behauptung läſst sich nicht halten, wenn man die Stelle genau ins Auge faſst, und wenn man sie im Zusammenhang mit den sonstigen Aussagen des Theophilus würdigt.

1) Theophilus, der, wie gezeigt worden, einen sehr reichlichen Gebrauch von den Paulusbriefen in seinen drei Büchern gemacht hat, citiert sie sonst niemals als heilige Schriften, sondern verwebt ihre Worte in seinen eigenen Text.

2) Die Gruppe von Ausführungen, der unsere Stelle angehört, ist c. 12 durch den Satz eingeleitet, daſs die Anweisungen der Propheten und Evangelien mit den Geboten des Gesetzes übereinstimmen. Also dachte der Verfasser nicht an Apostel oder an Briefe; auch kann der Ausdruck τὰ εὐαγγέλια nicht Briefe mit einschlieſsen. Demgemäſs kann Theophilus auch in seiner Beweisführung sich nur auf die Propheten und Evangelien bezogen haben.

3) An der Stelle I, 11 hat der Verfasser, wie gezeigt worden (s. S. 8 f.), das Gebot, der Obrigkeit zu gehorchen, bereits ausführlich besprochen. Er hat es dort in paulinischen Worten beschrieben; dann aber hat er, um zu beweisen, daſs es wirklich ein Gottes-Gebot sei, sich nicht auf Paulus berufen, sondern erklärt: τὸν βασιλέα τίμα, εὐνοῶν αὐτῷ, ὑποτασσόμενος αὐτῷ, εὐχόμενος ὑπὲρ αὐτοῦ· λέγει γὰρ ὁ νόμος τοῦ θεοῦ· Τίμα υἱὲ θεὸν καὶ βασιλέα (Prov. 24, 21). Also hat der Verfasser die Anweisung des

Paulus, der Obrigkeit unterthan zu sein, nicht für das authentische Gottes Gebot gehalten, sondern nur für eine Wiedergabe desselben. Um dasselbe Gebot handelt es sich aber auch hier.

4) An unserer Stelle führt der Verfasser mit *διδάσκει* auch zuerst in paulinischer Umschreibung ein Gottesgebot an: *τοὺς ποιοῦντας τὸ ἀγαθὸν διδάσκει* [*τὸ εὐαγγέλιον* oder *ὁ θεῖος λόγος*] *μὴ καυχᾶσθαι, ἵνα μὴ ἀνθρωπάρεσκοι ὦσιν* [1]; aber er weifs sehr wohl, dafs er damit nicht die authentische Gestalt des Gebotes angeführt hat. Daher fährt er fort: *μὴ γνώτω γάρ, φησίν, ἡ χείρ σου ἡ ἀριστερὰ τί ποιεῖ ἡ χείρ σου ἡ δεξιά* (s. Matth. 6, 3). Diese Beobachtung zeigt wiederum evident, dafs ihm die Paulusbriefe selbst nicht heilige Instanzen gewesen sind; sonst hätte er hier nicht noch das Evangelium mit *φησί* zu citieren gebraucht.

5) Nicht den drei Stellen mit *λέγει* (c. 13) und *φησὶν τὸ εὐαγγέλιον* sind die nun folgenden beiden Sätze: *Ἔτι μὴν καὶ περὶ τοῦ ὑποτάσσεσθαι ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις καὶ εὔχεσθαι ὑπὲρ αὐτῶν κελεύει ἡμᾶς ὁ θεῖος λόγος, ὅπως ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν*, und *Καὶ διδάσκει ἀποδιδόναι πᾶσιν τὰ πάντα κτλ.* formell und inhaltlich parallel, sondern dem Satze: *τοὺς δὲ ποιοῦντας τὸ ἀγαθὸν διδάσκει μὴ καυχᾶσθαι, ἵνα μὴ ἀνθρωπάρεσκοι ὦσιν.* Von diesem Satze aber haben wir sub 4) gesehen, dafs er im Sinne des Theophilus nicht den authentischen Gottesspruch selbst enthält, sondern eine freie (paulinische) Umschreibung desselben, die zu ihrer vollen Beglaubigung die Anführung des mafsgebenden Gottesgebotes, welches nun folgt, noch bedarf. Also ist es evident, dafs auch an unserer Stelle die mit *κελεύει* (*διδάσκει*) *ὁ θεῖος λόγος* eingeführten beiden paulinischen Sätze im Sinne des Theophilus nicht die Gottessprüche selbst sind, sondern eine freie Wiedergabe derselben. Theophilus aber hat es diesmal unterlassen, ihnen das ausdrückliche Gotteswort, mit *φησί* eingeführt, nachzusenden,

---

1) Sowohl das *μὴ καυχᾶσθαι* ist paulinisch, als der folgende Finalsatz, s. Gal. 1, 10. 1 Thess. 2, 4. Ephes. 6, 6. Kol. 3, 22.

entweder weil er es schon I, c. 11 angeführt hatte, oder aber weil er hier das Gebot, der Obrigkeit zu gehorchen, nur flüchtig zum Schlufs erwähnen wollte, da er ja eigentlich von der Feindesliebe handelt und deshalb die Erwähnung jenes Gebotes hier mehr ein opus supererogationis ist.

6) Auch sonst wird in den Büchern des Theophilus mit *ὁ θεῖος λόγος* (*διδάσκει*) niemals ein wörtliches Citat aus den heiligen Schriften eingeführt, sondern die freie Umschreibung eines Gottesgebots. Das wörtliche Citat wird stets mit *φησί* gegeben. So heifst es III, 13: *Καὶ περὶ σεμνότητος οὐ μόνον διδάσκει ἡμᾶς ὁ ἅγιος λόγος τὸ μὴ ἁμαρτάνειν ἔργῳ, ἀλλὰ καὶ μέχρις ἐννοίας.... Σολομῶν μὲν οὖν ἔφη· Οἱ ὀφθαλμοί σου ὀρθὰ βλεπέτωσαν κτλ.* III, 15: *θεὸς ὁμολογεῖται, ἀλήθεια βραβεύει, χάρις συντηρεῖ, εἰρήνη περισκέπει, λόγος ἅγιος ὁδηγεῖ, σοφία διδάσκει κτλ.* II, 23: *ὅπως πληρωθῇ ὁ τοῦ θεοῦ λόγος εἰς τὸ αὐξάνεσθαι καὶ πληθύνεσθαι τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων.*

7) Wir haben also in unserer Stelle nicht heilige Schriftcitate zu erkennen, sondern die freie, in paulinischen Worten wiedergegebene Umschreibung des Gottesgebotes, der Obrigkeit unterthan zu sein und für sie zu beten. Also darf man hier nicht ein Zeugnis für die kanonische Geltung der paulinischen Briefe konstatieren. Übrigens sind auch die paulinischen Stellen keineswegs wörtlich citiert. Tit. 3, 1 und 1 Tim. 2, 1. 2 scheinen miteinander verbunden zu sein, und Röm. 13, 7 f. ist sehr frei wiedergegeben:

Theophilus.	Paulus.
ὑποτάσσεσθαι ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις.	Tit. 3, 1: *ὑπομίμνησκε αὐτοὺς ἀρχαῖς ἐξουσίαις ὑποτάσσεσθαι.*
καὶ εὔχεσθαι ὑπὲρ αὐτῶν, ὅπως ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν.	1 Tim. 2, 1 f.: *παρακαλῶ .... ποιεῖσθαι δεήσεις, προσευχάς, ἐντεύξεις, εὐχαριστίας .... ὑπὲρ βασιλέων .... ἵνα ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν.*

ἀποδιδόναι πᾶσιν τὰ πάντα, τῷ τὴν τιμὴν τὴν τιμήν, τῷ τὸν φόβον τὸν φόβον, τῷ τὸν φόρον τὸν φόρον, μηδενὶ μηδὲν ὀφελεῖν ἢ μόνον τὸ ἀγαπᾶν πάντας.

Röm. 13, 7 f.: ἀπόδοτε πᾶσι τὰς ὀφειλάς, τῷ τὸν φόρον τὸν φόρον, τῷ τὸ τέλος τὸ τέλος, τῷ τὸν φόβον τὸν φόβον, τῷ τὴν τιμὴν τὴν τιμήν. μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε, εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν.

Aber wie man auch immer diese Abweichungen beurteilen mag — das Urteil bleibt unbetroffen, dafs Theophilus hier nicht authentische Gottessprüche angeführt hat, sondern in diesen paulinischen Worten ein zugrundeliegendes Gottesgebot (vielleicht Prov. 24, 21) anerkennt [1], ebenso wie auch noch unsere Prediger den Ausdruck „Wort Gottes“ neben der eigentlichen Bedeutung in einem freieren Sinn brauchen und jede Mahnung, die im göttlichen Wort ihren Grund hat, als Wort Gottes bezeichnen.

Über das „Neue Testament“ des Theophilus kann man sich demgemäfs sehr kurz fassen. Er hat ein solches noch in keinem Sinn besessen. Als kanonische Instanzen kennt er nur die heiligen Schriften (des Alten Testaments), d. h. die Schriften der Propheten (Pneumatophoren); diese alttestamentlichen Propheten setzen sich aber fort in einer weiteren Gruppe von „Geistträgern“, die nicht näher zu bestimmen ist, zu der aber jedenfalls die Verfasser der (vier) Evangelien gehörten und der Verfasser der Apokalypse. Von den Aposteln hat Theophilus niemals gesprochen. Waren sie ihm vielleicht auch alle einschliefslich des Paulus „Geistträger“, so ist doch durch nichts angedeutet, dafs er ihre Briefe für kanonisch gehalten hat, vielmehr ist das Gegen-

1) Die Untersuchung über die Frage, ob nicht den Stellen Röm. 13, 1 f. 1 Petr. 2, 13 f. 1 Tim. 2, 1 f. Tit. 3, 1 und den gleichartigen bei den apostolischen Vätern ein Herrnwort zugrunde liegt, lasse ich hier auf sich beruhen.

teil aus der verschiedenen Art der Benutzung des Alten Testaments und der Evangelien einerseits, der paulinischen Briefe anderseits evident. Gekannt hat Theophilus die vier Evangelien (doch für Markus fehlt der Beleg), die dreizehn Paulusbriefe (für die Thessalonicherbriefe fehlt der Beleg), höchst wahrscheinlich auch den Hebräerbrief, ferner den ersten Petrusbrief und die Apokalypse. Dafs keine einzige Stelle die Bekanntschaft mit der Apostelgeschichte verrät — die von Otto aufgeführten Zeugnisse sind nicht beweiskräftig —, ist von Bedeutung. Ebenso bedeutungsvoll ist es, dafs der katholisch-apostolische Traditionsbeweis nirgends auch nur angedeutet ist, obgleich Theophilus das bischöfliche Amt bekleidet hat.

Diese Untersuchung wird gezeigt haben, wie vorsichtig man bei der Prüfung der Zeugnisse für die Existenz des Neuen Testamentes zu verfahren hat. Noch ist die alte schlechte Methode, nach welcher man lediglich die Zeugnisse für die Benutzung der einzelnen Bücher des Neuen Testaments sammelt und damit der Aufgabe entsprochen zu haben glaubt, in weiten Kreisen herrschend. Aber auch diejenigen, welche angefangen haben, auf die Citationsformeln zu achten und die Schriften des 2. und 3. Jahrhunderts einer genaueren Prüfung zu unterziehen, haben nur in wenigen Fällen die Forschung gründlich zu Ende geführt.

Des Apollinarios von Laodicea Schrift wider Eunomios.

Von

Dr. **Johannes Dräseke.**

Basilius, Caesareae Cappadociae, quae prius Mazaca vocabatur, episcopus, egregios „contra Eunomium" elaboravit libros. So berichtet Hieronymus [1], über die Anzahl aber der Bücher wider Eunomios schweigt sowohl er als auch das ganze übrige Altertum. Sie bildet seitdem einen Gegenstand des Streites unter den Gelehrten; der gröfste Teil der älteren bis auf Fabricius schrieb die überlieferten fünf Bücher wider Eunomios dem Basilios zu, einige jedoch, unter ihnen Erasmus, glaubten die letzten beiden Bücher demselben aberkennen zu müssen. Auf der im Jahre 1439 abgehaltenen Kirchenversammlung zu Florenz, wohin die Abgesandten der Griechen, an ihrer Spitze der aus Angst vor der immer drohender nahenden Türkengefahr auf eine Vereinigung mit der römischen Kirche bedachte Kaiser Johannes Paläologos, von Ferrara übergesiedelt waren, wurde über eine diesem Teile angehörige Stelle (S. 306 D—307 B) ausführlich verhandelt, insbesondere berief sich der schneidige und unerschrockene Verfechter der griechischen Lehre, Bischof Markus von Ephesus [2], auf einen demselben Zusammenhange ange-

---

1) Hieronym. De vir. illustr. CXVI.

2) Über diesen ausgezeichneten Mann teilt Demetrakopulos in

hörigen Ausspruch als einen echten, von Basilios selbst herrührenden [1]. Auch die Handschriften und ältesten Drucke stimmen nicht miteinander überein. Wie Garnier in der Vorrede zu seiner Basilios-Ausgabe erwähnt [2], teilte Combefis in seiner Ausgabe des Basilios mit, dafs die beiden letzten Bücher in einem Cod. Reg. sich nicht fänden, auch die zu Venedig im Jahre 1535 bei Stephanus Sabinus gedruckte Ausgabe weist nur die drei ersten Bücher auf. Jene Angabe Combefis' scheint auf einem Irrtum zu beruhen, da Garnier auf das bestimmteste erklärt, die genannte Handschrift trotz sorgfältiger Nachforschungen auf der königlichen Bibliothek nicht gefunden zu haben. Es standen demselben aufser einem Cod. Colbert. sechs andere Handschriften (Codd. Regii) zugebote, in denen sämtlich alle fünf Bücher übereinstimmend dem Basilios beigelegt werden. Dafs schon in der mittelalterlichen griechischen Kirche die Ansichten über die letzten beiden Bücher durchaus nicht einhellig waren, lehrt die im Anfang des vierten Buches im Cod. Reg. V sich findende Bemerkung: *καὶ περὶ τούτου τοῦ λόγου διάφορος παρὰ πολλοῖς δόξα κρατεῖ, τῶν μὲν λεγόντων αὐτὸν τοῦ ἁγίου Βασιλείου, τῶν δὲ ἀντιλεγόντων*

---

seiner geschickt geschriebenen und durch Heranziehung und Benutzung vielfach bisher nicht veröffentlichter Quellenschriften wertvollen *Ἱστορία τοῦ σχίσματος τῆς Λατινικῆς ἐκκλησίας ἀπὸ τῆς ὀρθοδόξου Ἑλληνικῆς* (Leipzig 1867) besonders S. 146 und 147 Genaueres mit. Ausführlichere Nachweisungen giebt derselbe in seinem verdienstlichen Werke *Ὀρθόδοξος Ἑλλὰς ἤτοι περὶ τῶν Ἑλλήνων τῶν γραψάντων κατὰ Λατίνων καὶ περὶ τῶν συγγραμμάτων αὐτῶν* (Leipzig 1872), S. 98—105.

1) Er sagte (Sess. 18, p. 440 edit. Rom. T. IV. Concilior.): *Ὁ μέγας Βασίλειος ἐν τοῖς πρὸς Εὐνόμιον ἀντιρρητικοῖς περὶ τῆς ἐκ τοῦ πατρὸς προόδου τοῦ ἁγίου πνεύματος τὸν λόγον ποιούμενος τοιάδε φησί· „γεννᾷ ὁ θεὸς οὐχ ὡς ἄνθρωπος". εἰ τοίνυν τὸ πνεῦμα ἐξ αὐτοῦ ἀκούοντες νοοῦμεν ἐκ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, ἤδη καθαρῶς ἀπεφήνατο ἐκ μόνης τῆς ὑποστάσεως τοῦ πατρὸς καὶ οὐκ ἐξ ἄλλης τινὸς ὑποστάσεως εἶναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.*

2) Basilii, Caesareae Cappadociae archiepiscopi, opera omnia. Vol. I (Parisiis 1721), Praef. p. LXIII, § XI. De libris in Eunomium.

μέν, οὐ κατηγορούντων δὲ ὥς τι ἀπεμφαῖνον ἔχοντος. Das Urteil, welches der mittelalterliche Grieche in den letzten Worten ausspricht, ist jedenfalls sehr beachtenswert und erweckt schon zum voraus ein günstiges Vorurteil für die beiden dem Basilios aberkannten Bücher, denn das Geschick angezweifelter oder namenlos umlaufender Schriften ist bekanntlich nicht immer ein besonders freundliches gewesen. Garnier hat sich darauf beschränkt zu beweisen, dafs Basilios nicht der Verfasser sein kann, und dieser Nachweis ist als durchaus gelungen zu bezeichnen. Er hat aber leider zur Folge gehabt, dafs man sich seitdem um die beiden letzten Bücher so gut wie gar nicht gekümmert hat. Auffallend ist es, dafs Klose, der in so vielen Lehrbüchern mit Auszeichnung genannte Verfasser der „Geschichte und Lehre des Eunomius“ (Kiel 1833), auf jene von Garnier ohne tiefer eindringende und umschauende Prüfung gewissermafsen preisgegebenen und aus diesem Grunde, wie es schien, zu ewigem Schweigen verurteilten Bücher auch nicht den flüchtigsten Blick geworfen hat. Die neueste Ausgabe des Basilios von Goldhorn [1] bietet nur die unbezweifelt echten drei Bücher des Basilios wider Eunomios und beschränkt sich in der Vorbemerkung darauf, die Worte Garnier's wiederzugeben. Auch der jüngste Geschichtschreiber des Basilios, Böhringer, verzeichnet einfach die Thatsache, dafs Basilios „mit seinen fünf oder vielmehr drei Büchern“ als der erste gegen Eunomios zu Felde gezogen sei [2], ohne auf die Ursprungsverhältnisse der beiden in jeder Beziehung bedeutenden Bücher näher einzugehen. Sollte der Verfasser nicht zu ermitteln, ja mit aller Bestimmtheit zu ermitteln sein? Man kann mit Recht fragen, warum niemals der Versuch gemacht worden ist, den wahren Verfasser der beanstandeten Schrift festzustellen. Wenn diese dem Basilios hat beigelegt werden können, so kann der Verfasser kein gänzlich

---

1) Im zweiten Bande der Thilo'schen Biblioth. patr. graec. dogm. (Leipzig, T. O. Weigel, 1854).

2) Böhringer, Die alte Kirche. VII. Basilius von Cäsarea. (Stuttgart, Meyer und Zeller, 1875), S. 63.

unbedeutender Mensch, er mufs ein hervorragender und darum bekannter Lehrer der Kirche gewesen sein. So viel ich sehe, ist es, um ein festes Ergebnis zu gewinnen, in erster Linie dringend nötig, die Nachrichten des Photios und Hieronymus einmal genauer zu prüfen.

Photios erwähnt drei Bestreiter des Eunomios, den Antiochener Theodoros (Cod. 4), Sophronios (Cod. 5) und Gregorios von Nyssa (Cod. 6 und 7). Dafs von diesen dreien keiner als Verfasser der beiden unechten Bücher in Anspruch genommen werden kann, folgt allein schon aus den beiden Umständen, dafs die Werke aller dreier, von denen wir nur die des Gregorios von Nyssa noch besitzen, als Schutzschriften für Basilios (*ὑπὲρ Βασιλείου κατ᾿ Εὐνομίου*) und als gegen die aus drei Büchern bestehende, erst im Todesjahre des Basilios (379) veröffentlichte Schrift des Eunomios gerichtet bezeichnet werden. Beide Beziehungen treffen auf die vorliegenden Bücher nicht zu. Wie aus dem uns noch vorliegenden Werke des Bruders des Basilios erhellt, waren diese Schutzschriften von beträchtlichem Umfange; Theodoros' Werk umfafste nach Photios sogar 25 Bücher, nur das des Sophronios dürfte etwas kürzer gewesen sein [1]. Die beiden Bücher aber, von denen wir reden, sind weit entfernt von einem solchen Umfang, und des Basilios Name, seiner Sache und seines Werkes, deren Gregorios von Nyssa so oft und ehrenvoll gedenkt, wird nirgends auch nur mit einem Worte Erwähnung gethan.

Anders steht die Frage bei dem Berichte des Hieronymus. Er teilt von Eunomios Folgendes mit: „Eunomius, Arianae partis Cyzicenus episcopus, in apertam hereseos suae prorupit blasphemiam, ut, quod illi tegunt, iste publice fateretur. Usque hodie vivere dicitur in Cappadocia et multa contra ecclesiam rescribere. Responderunt ei Apollinarius, Didymus, Basilius Caesariensis, Gregorius Nazianzenus et Nyssenus

---

1) *Σαφέστερος μὲν* — sagt Photios von ihm Biblioth. Cod. 5 — *Θεοδώρου καὶ πολλῷ συντομώτερος, καὶ οὐδὲ πᾶσι τοῖς Εὐνομίου ἐπεξιών, ἀλλ᾿ ἐκεῖνα γυμνάζων καὶ ἐλέγχῳ καθυποβάλλων, ἃ δοκεῖ συνεκτικὰ καὶ κεφάλαια τῆς Εὐνομίου αἱρέσεως εἶναι.*

alter Gregorius"[1]. Die zuletzt genannten drei Kappadocier kommen hier selbstverständlich nicht in Betracht, sondern einzig und allein Apollinarios und Didymos. Von einer Schrift des Didymos gegen Eunomios weiſs nun aber weder der spätere Photios überhaupt etwas, noch erwähnt Hieronymus selbst ein solches Werk ausdrücklich, er führt (De vir. ill. ClX) nur an „contra Arianos" libros duos et „de spiritu sancto" librum unum, quem ego in latinum verti. Es könnte somit nur die Schrift gegen die Arianer[2] gemeint sein, die selbstverständlich sich mit Eunomios, dem Hauptwortführer der Arianer, ebenso beschäftigen muſste, wie etwa des Kyrillos *Θησαυροί*, ein Werk, das Photios (Cod. 136) als *κατὰ τῆς Ἀρείου καὶ Εὐνομίου λύσσης γενναίως καὶ πολυτρόπως ἀγωνιζόμενον* bezeichnet. Dem Versuche aber, jene Schrift des Didymos in dem unechten Anhange zu den drei Büchern des Basilios wider Eunomios finden zu wollen, steht, von anderem abgesehen, die eine Hauptschwierigkeit entgegen, daſs Didymos' Werk zwei Bücher umfaſste, während dasjenige, was bisher als viertes und fünftes Buch wider Eunomios gezählt wurde, thatsächlich nur eine einzige zusammenhängende Schrift bildet. Diese Behauptung nötigt uns natürlich, zunächst einen Blick auf die handschriftliche Überlieferung zu werfen.

Garnier hat S. 279 seiner Ausgabe auf Grund der zuvor genannten Handschriften folgende Überschrift gesetzt: *Τοῦ αὐτοῦ* (d. h. *Βασιλείου*) *Ἀντιρρητικὸς καὶ κατὰ Εὐνομίου ἀπορίαι καὶ λύσεις ἐκ τῶν θεοπνεύστων γραφῶν εἰς τὰ ἀντιλεγόμενα περὶ τοῦ υἱοῦ ἐν τῇ καινῇ καὶ παλαιᾷ διαθήκῃ, λόγος δ'*. Wenn die ältere Pariser Ausgabe bietet: *Ἀντιρρητικὰ κατ' Ευνομίου, ἐν ᾧ ἀπορίαι κτλ.*, so muſs zwar, wie schon Garnier bemerkt, statt *ἐν ᾧ* geschrieben werden *ἐν οἷς*, aber die Fassung *ἐν ᾧ* weist vielleicht auf das ursprüngliche *Ἀντιρρητικός*, das erst im Hinblick auf den mit

1) Hieronym. De vir illustr. CXX.

2) Socrat. Hist. eccl. IV, 25: *Τότε δὲ μέγιστος συνήγορος τῆς οἰκείας πίστεως ἐφαίνετο Δίδυμος, πρὸς τοὺς Ἀρειανοὺς ἀπαντῶν καὶ σοφίσματα ἀναλύων αὐτῶν καὶ τοὺς κιβδήλους καὶ δολεροὺς αὐτῶν λόγους ἐξελέγχων.*

dem sogenannten fünften Buche in manchen Handschriften gemachten Abschnitt in Ἀντιρρητικά flüchtig geändert wurde. Sehen wir von den längeren Inhaltsangaben ab, wie sie die spätere Zeit zur Bequemlichkeit der Leser den meist kurzen alten Aufschriften anzuhängen pflegte, so wird die ursprüngliche Überschrift gelautet haben Ἀντιρρητικὸς κατ' Εὐνομίου.

Die von Garnier a. a. O. mitgeteilte Überschrift im Cod Reg. IV: *τοῦ αὐτοῦ πρὸς Εὐνόμιον περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος λόγος δ'* führt uns einen Schritt weiter. Die Inhaltsangabe ist ersichtlich unzutreffend. Aber wenn Codd. Reg. IV und V bei Beginn des sogenannten fünften Buches keinen Absatz und keine Überschrift machen, sondern den Schlufsworten des sogenannten vierten Buches *τοιαῦτα νοεῖν δεῖ οὐ πρὸς τὸν υἱόν* unmittelbar in derselben Zeile die Anfangsworte des sogenannten fünften Buches *ὅτι τὰ κοινά τῆς κτίσεως* folgen lassen, während am Rande die hier allerdings passenden Worte *περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* stehen; so sehen wir, dafs beide Bücher ursprünglich eine Schrift bildeten, deren Bezeichnung im Anfang als *λόγος δ'* aus der einfachen Anreihung an die drei Bücher des Basilios zu erklären ist. Diese Thatsache wird zum Glück durch die anderen Handschriften in erwünschter Weise bestätigt [1]. Der Cod. Colbert. stimmt genau mit Codd. Reg. IV und V, nur sind die Worte *περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* von jüngerer Hand geschrieben; Codd. Reg. I, II, VI dagegen haben vor dem sogenannten fünften Buche die einfachen Worte *περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*, eine Überschrift, die dadurch in eine und dieselbe Reihe mit den zahlreichen anderen handschriftlich im Texte überlieferten Überschriften [2] tritt und soweit entfernt von

---

1) Jene Vierzahl der Bücher scheint auch in alten Ausgaben üblich gewesen zu sein. Um nur auf einen mir bekannten Fall hinzuweisen, so finden sich in einem 1570 zu Paris in Kleinoktav erschienenen Sammelbande, der u. a. Schriften von Athanasios, Anastasios und Kyrillos enthält, auch: Basilii libri IV adversus impium Eunomium.

2) Dafs diese Überschriften nicht vom Verfasser herrühren, bedarf keines Beweises. Sie sind sehr ungleich verteilt und geben den Inhalt oft nur sehr oberflächlich, vielfach ungenau und geradezu

der Bedeutung einer Buchaufschrift ist, dafs erst eine jüngere Hand im Cod. Reg. III vor dieselbe die Bezeichnung *λόγος ε'* setzen zu müssen glaubte.

Den bei Garnier S. 320—322 sich findenden unbedeutenden Anhang *περὶ τοῦ πνεύματος* halte ich, trotzdem in den Codd. Reg. IV und V die Anfangsworte *ἐνθυμείσθω μὲν πᾶσα ψυχή* in derselben Zeile den Schlufsworten des sogenannten fünften Buches *δώῃς ἡμῖν* folgen, während die Worte *περὶ πνεύματος* am Rande stehen, für einen unechten, nicht hierher gehörigen Zusatz homiletischer Art, über den gleich hier das Nötige zu sagen am Orte sein dürfte.

Garnier's Ansicht, dafs der Verfasser der ganzen vorhergehenden Erörterungen auch den Anhang oder Epilog geschrieben (Vorrede c. XII, p. LXXIV), stützt sich nur auf die beiden Thatsachen, dafs einmal in der überlieferten Schreibung kein Absatz erscheine, sodann, dafs auch in dem Anhange die Gottheit des heiligen Geistes ausgesprochen und gelehrt werde. Offenbar ist das kein stichhaltiger Beweis. Dem gegenüber mufs vielmehr darauf hingewiesen werden, dafs die Beweisführung vorher vollständig zu Ende ist, dafs alle Beweismittel für die Gottheit des Geistes nach allen Richtungen hin erschöpft sind. Was hier noch vorgetragen wird, sind einige ganz müfsig herausgegriffene Punkte, die abermals zu beweisen und noch einmal zu erörtern völlig überflüssig war. Auch enthält dieser dem Verfasser des Vorangehenden zugeschriebene Schlufs, wie Garnier mit einigen Beispielen belegt, Abgeschmacktheiten in der Darstellung und thatsächliche Dunkelheiten, welche es durchaus verbieten, an denselben Verfasser zu denken, welcher das Vorhergehende geschrieben. Dessen Ausführungen zeichnen sich überall durch Klarheit, Schärfe und Bestimmtheit im Ausdruck sowie vielfach durch hohen rednerischen Schwung aus. Dazu kommen aber noch wesentliche andere Züge, auf die zuvor niemand geachtet hat. Aus dem Rah-

---

falsch an. Um nur ein Beispiel anzuführen, so liegt die Sache genau ebenso in den Schriften des Dionysios. Vgl. Hipler, Dionysius der Areopagite (Regensburg, Manz, 1861), S. 55.

men und dem Tone der ganzen vorhergegangenen Untersuchung fällt es vollständig heraus, wenn plötzlich in einer längeren Stelle (S. 320 CD) die Seele als Person eingeführt, ihre Unfähigkeit zur Erreichung göttlicher Erkenntnis durch Verweisung auf Ps. 138, 6 deutlich hervorgehoben und nunmehr durch die Wendung *τοῦτον οὖν ἔχοντες τὸν σκοπὸν ζητήσωμεν μετὰ πίστεως περὶ τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος φύσεως, παρ᾽ αὐτοῦ ζητήσαντες τοῦ ζητουμένου τὴν γνῶσιν* zur Inangriffnahme und Lösung der Aufgabe übergegangen wird, gerade als ob noch mit keinem Wort vom heiligen Geiste die Rede gewesen wäre, die Untersuchung vielmehr vom Uranfang an erst beginnen sollte. Auf die Notwendigkeit gläubiger Forschung ist im Vorangehenden (S. 306 B) schon viel angemessener hingewiesen worden, insbesondere ist auch der von dem h. Geiste ausgesagte allgemeine Satz *αὐτό ἐστιν ὃ τοὺς ἁγίους ἐποίησε καὶ τὴν θείαν ζωὴν παρέχει τοῖς αἰτοῦσι παρ᾽ αὐτοῦ τὸν θεόν* zuvor schon viel eingehender behandelt und mit sehr bezeichnenden Besonderheiten ausgestattet worden, so daſs derselbe an der Stelle, wo er sich findet, d. h. im Anfange dieses „libellus“ oder dieser „lucubratiuncula“, wie Garnier das Anhängsel trotzdem nennt, sich höchst wunderlich ausnimmt. Die alten Gelehrten, Garnier sowie vor ihm Front le Duc u. a., auf ihre Handschriften meist blind schwörend, und sklavisch von ihnen abhängig, haben sich, wie es scheint, nicht zur Anerkennung der einfachen Thatsache aufschwingen können, die da kurz und bündig lautet: Jenes Anhängsel gehört nicht zur Schrift wider Eunomios. Es ist eine nach Stil (*ζητήσωμεν* S. 320 D, *εἰ ἐνθυμηθείημεν* S. 321 B) und Ton erbauliche Betrachtung, ohne Spur von Rücksicht auf Eunomios, wie schon Combefis bemerkte, der richtig herausfühlte, was Garnier leider nicht zugeben will, „Eunomium hoc capite (d. i. S. 322 CD) nihil feriri, sed catholicum instrui firmarique in fide deitatis spiritus et tractatulum esse seorsum editum, ut sunt Basiliani alii in Asceticis“. Bessarion nahm in einer auf der Florentiner Kirchenversammlung vorgelegten Schrift auf eine diesem Anhange angehörige Stelle als auf einen Ausspruch des Basilios Be-

zug; er hielt denselben für ein echtes Werk des Basilios. Derselben Ansicht ist Albert Jahn, welcher in seiner scharfsinnigen kleinen Schrift „Basilius Magnus Plotinizans“ (Bern 1838) den ebenso überraschenden wie überzeugenden Nachweis führte, „totam illam *περὶ τοῦ πνεύματος* oratiunculam centonem plotinianum esse —, id est consutam e Plotini disputatione Enn. V. Lib. I. cap. 1. p. 482 E — cap. 5. p. 486 A, et ita quidem consutam, ut, quae Plotino de anima mundi deque mundo intelligibili disputantur, ea, nonnullis hinc inde omissis, nonnullis etiam e doctrina ecclesiastica admixtis, ad argumentum de spiritu sancto translata sint“ (a. a. O. S. 5).

Aus diesen meinen Nachweisungen ergiebt sich, wie mir scheint, mit unumstöſslicher Gewiſsheit die Thatsache, daſs mit Ausnahme des zuletzt Genannten alles in den Handschriften auf die drei Bücher des Basilios wider Eunomios folgende eine zusammenhängende Schrift bildet. An des blinden Alexandriners Didymos zwei Bücher gegen die Arianer kann also nicht gedacht werden. Es bleibt somit aus Hieronymus' Verzeichnis der Gegner des Eunomios nur Apollinarios übrig.

Nun liegt nach meiner Überzeugung, deren Berechtigung ich im Folgenden werde zu erweisen haben, die Sache so, daſs Garnier's sämtliche, S. LXIV—LXXIV seiner Vorrede erhobenen Bedenken und Ausstellungen sich glatt erledigen, wenn wir für die unbekannte Gröſse, mit der er rechnet, auf die er fort und fort hinweist, ohne daſs er auch nur den geringsten Versuch machte, sie beim Namen zu nennen, einfach Apollinarios von Laodicea einsetzen.

Daſs Garnier selbst und seine älteren Zeitgenossen nicht hierauf gekommen, dürfen wir diesen und jenem nicht zum besonderen Vorwurf machen, da Apollinarios erst in unseren Tagen durch Caspari und mich mit einigen vollständigen, zusammenhängenden Schriften aus dem Dunkel der Vergessenheit wieder ans Licht gezogen worden ist. Daſs aber die Neueren der Frage nach der Herkunft jener den drei Büchern des Basilios wider Eunomios angehängten, gleichfalls gegen Eunomios gerichteten Schrift, so viel ich sehe, mehr

oder weniger aus dem Wege gegangen sind [1], ist einigermafsen verwunderlich. Wenn Caspari [2] bewiesen hat, dafs besonders die Gregorios Thaumaturgos zugeschriebene *Κατὰ μέρος πίστις*, sodann aber auch das angebliche Bekenntnis des Athanasios *Περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ θεοῦ λόγου*, der angebliche Brief des Julius von Rom an Dionysios und die angeblich von demselben verfafste Abhandlung *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ἑνότητος τοῦ σώματος πρὸς τὴν θεότητα* Schriften des Apollinarios von Laodicea sind; wenn ich selbst, auf demselben Wege der Untersuchung fortschreitend, die fälschlich Justinus dem Märtyrer beilegte *Ἔκθεσις πίστεως* in ihrer kürzeren Fassung als Apollinarios' Schrift *Περὶ τριάδος* [3], und den gleichfalls Justinus' Namen tragenden *Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας* als Apollinarios' Schrift *Ὑπὲρ ἀληθείας ἢ λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας* [4] nachgewiesen habe: warum soll nicht auch Apollinarios' *Ἀντιρρητικὸς κατ' Εὐνομίου* einst mit Basilios' Namen versehen worden sein? Und für diesen Fall ist es ziemlich gleichgültig, ob wir annehmen, dafs die Schrift frühzeitig durch ein Versehen der Abschreiber oder Sammler als viertes Buch den drei Büchern des Basilios angehängt wurde, so wie mehrere der Codices Regii es heute noch erkennen lassen, oder ob wir uns dafür entscheiden, dafs apollinaristische Fälscher schon im Anfange des 5. Jahrhunderts absichtlich ihres verketzerten Meisters Namen durch den des ge-

1) Rupp (Gregor's des B. v. Nyssa Leben und Meinungen [Leipzig 1834], S. 134) hält „diese beiden letzten Bücher für die kurze Abweisung des Eunomius, welche der Nyssener auf der Synode zu Konstantinopel dem Gregor von Nazianz und Hieronymus (de viris ill. 128) vorgelesen haben soll, von welcher Photius (c. 6. 7) zu berichten scheint". Fritzsche dagegen weist (De Theodori Mopsuesteni vita et scriptis [Halle 1836], S. 99) diese Annahme entschieden zurück und erklärt sich für Sophronios als Verfasser.

2) In der seinem Werke „Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel" (Christiania 1879) S. 65 bis 164 eingeschalteten Abhandlung „Über die *Κατὰ μέρος πίστις* und die Bekenntnisse in ihr".

3) Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. VI, S. 503—549.

4) Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. VII, S. 257—302.

feierten Erzbischofs von Cäsarea ersetzten, um die Schrift jenes der Kirche zu erhalten. Für letztere Annahme könnte man sich sowohl auf das Geschick der von Caspari behandelten Schriften des Laodiceners wie auch auf das Verfahren jenes Apollinaristen berufen, der Apollinarios' Schrift *Περὶ τριάδος* bearbeitete, die Unzulänglichkeit der menschlichen Erkenntnis für göttliche Dinge (Kap. 8, S. 380 A) ebenso wie der Verfasser des oben besprochenen Anhangs mit Verweisung auf Ps. 138, 6 begründete, das Ganze mit des Justinus Namen versah und seine Erweiterungen an zwei Stellen gerade durch Entlehnungen aus Basilios' Werk gegen Eunomios beschaffte [1]. Jedenfalls zeugt für jenen also hergestellten Zustand der Überlieferung schon Maximus Confessor (gest. 622), der sich gelegentlich mit Basilios über eine eigentümliche Ansicht desselben von *οὐσία* und *ἐνέργεια* auseinandersetzt, die eben, wie Combefis bemerkt hat, im sogenannten vierten Buche u. a. S. 288 entwickelt wird. Nun, der Versuch der Ermittelung des Verfassers ist in der angedeuteten Richtung bisher thatsächlich nicht gemacht worden, obwohl die dazu erforderlichen Hilfsmittel längst zu jedermanns Gebrauche vorhanden sind.

Was wissen wir über des Laodiceners Apollinarios Verhältnis zu Eunomios? Zum Glück sind wir durch Photios' Auszüge aus dem Geschichtswerke des für diesen nachnicänischen Zeitabschnitt ältesten und zuverlässigsten Gewährsmannes, des Arianers Philostorgios, in den Stand gesetzt, Hieronymus' kurze Angabe in erwünschter Weise ergänzen und vervollständigen zu können. Sokrates und Sozomenos, in sehr grofsen Teilen ihrer Werke von arianischen Quellen, im besonderen, was Geschichte der Arianer und verwandter Ketzer angeht, von Philostorgios abhängig, so zwar, dafs Sozomenos „die Quellen des Sokrates" — in unserem Falle höchst wahrscheinlich ausschliefslich Philostorgios [2] — „selbständig nachschlug und was ihm gut

1) Vgl. Exposit. fidei Cap. 5, p. 377 A mit Basil adv. Eunom. II, 34, p. 271 und Cap. 8, p. 379 C mit Basil. adv. Eunom. I, 12, p. 224.

2) Benutzte Philostorgios etwa die Kirchengeschichte des Timo-

dünkte, daraus vom Sokrates unabhängig verarbeitete, resp. der Sokratischen Überlieferung hinzufügte" [1], schweigen über das Verhältnis des Apollinarios zu Eunomios vollständig, vielleicht weil beiden zu ihrer Zeit (439—440), die schon von ganz anderen Fragen bewegt und in Aufregung versetzt wurde, die arianischen Streitigkeiten nicht mehr wichtig genug schienen, um alle Einzelheiten derselben aus Philostorgios zu übernehmen. Photios teilt aus Philostorgios VIII, 12 mit: *Ὅτι οὐ μόνον τὸν μέγαν Βασίλειον, ἀλλὰ καὶ τὸν Ἀπολλινάριον λέγει πρὸς τὴν ἀπολογίαν Εὐνομίου ἀντιγράψαι. εἶτα πάλιν Εὐνομίου ἐν πέντε λόγοις συμπλακέντος Βασιλείῳ, ἐντυχεῖν ἐκεῖνον τῷ πρώτῳ καὶ βαρυθυμήσαντα λιπεῖν τὸν βίον.*

Die Ergänzung, welche Hieronymus' Bericht hier erfährt, ist nicht unwesentlich. Apollinarios schrieb danach gegen des Eunomios *Ἀπολογία*, oder, wie die Schrift uns heutzutage handschriftlich bezeichnet erscheint, *Ἀπολογητικός*, nicht aber gegen das gröfsere Werk des Eunomios, welches dieser gegen die drei Bücher des Basilios richtete. Da wir jenen Auszug aus Philostorgios dem Photios verdanken, so ist es auffallend, dafs bei ihm die von ebendemselben Werke genannte Buchzahl an anderer Stelle abweicht. Photios las Eunomios' Schriften noch. Cod. 137 heifst es: *Ἀνεγνώσθη βιβλιδάριον ΕΥΝΟΜΙΟΥ, τῆς οἰκείας δυσσεβείας ἔκθεσις, οὗ ἡ ἐπιγραφὴ* . . . ., worauf im Cod. Paris. Reg. 1226 (Bekk. = C) eine Lücke von dreizehn oder vierzehn Buchstaben folgt, die, wie aus den folgenden Mitteilungen über dieses Büchleins Widerlegung durch Basilios erhellt,

---

theos von Berytus, eines Schülers und begeisterten Bewunderers des Apollinarios, worin derselbe nicht blofs alle Schriften seines Meisters verzeichnet, sondern auch alle Briefe desselben, sowie die der berühmtesten Zeitgenossen an ihn gesammelt hatte? Und liegen uns vielleicht in Sozomenos noch Reste solcher auf jenen zuverlässigsten Gewährsmann zurückzuführender Mitteilungen vor?

1) L. Jeep, Quellenuntersuchungen zu den griechischen Kirchenhistorikern (Leipzig, Teubner, 1884), S. 141, vgl. zuvor S. 148. 149.

und schon Fabricius vermutete [1], mit dem Worte *ΑΠΟΛΟΓΗΤΙΚΟΣ* ausgefüllt werden mufs. Hieran schliefst sich Cod. 138: *Ἀνεγνώσθη τοῦ αὐτοῦ δυσσεβοῦς ΕΥΝΟΜΙΟΥ βιβλίον, ἐν λόγοις τρισίν, ὡς δῆθεν τῶν ἀποδεδειγμένων κατὰ τῆς βλασφημίας αὐτοῦ τῷ θείῳ Βασιλείῳ ἀτόπων ἔλεγχος.* Hier nennt Photios ausdrücklich drei Bücher, eine Zahl, die man schon um des Gegensatzes willen gegen die drei Bücher des Basilios für die richtige zu halten geneigt sein wird. Die Auszüge aus Philostorgios sind überhaupt flüchtig gemacht, und daher ist die Verwechselung eines *Γ* mit *E*, besonders in einer nur etwas unsauberen oder verwischten Abschrift wohl leicht erklärlich.

Inbezug auf die anderen Nachrichten werden wir dagegen Philostorgios den Vorzug vor Photios geben. Letzterer berichtet (Cod. 138), Eunomios habe seine drei Bücher gegen Basilios nicht vor dessen Tode zu veröffentlichen gewagt [2], während Philostorgios, der Eunomios persönlich gekannt und, wie selbst Photios' dürftiger Auszug deutlich erkennen läfst, aufserordentlich zahlreiche und eingehende Nachrichten über ihn überliefert hat, uns mitteilt, dafs Eunomios allerdings seine Gegenschrift noch bei Lebzeiten des Basilios herausgegeben, und dafs letzterer, nachdem er nur das erste Buch derselben gelesen, schwer erkrankt und gestorben sei. Dasselbe Sachverhältnis, dafs nämlich Eunomios' Schrift, die gleichfalls die Aufschrift *Ἀπολογία* getragen zu haben scheint [3], noch bei Basilios' Lebzeiten ans Licht trat, scheint sich mir auch aus dem Eingang von des

---

1) Im Anhang zum zweiten Bande der Thilo-Goldhorn'schen Biblioth. patr. Graec. dogmat., S. 579.

2) *Ἐπεὶ δὲ ὁ θεῖος ἐκεῖνος ἀνὴρ τὴν παροικίαν λιπὼν εἰς τὸν οἰκεῖον καὶ οὐράνιον κλῆρον ἀνέδραμε, τοῦ πολλοῦ λυθέντος δέους ὀψὲ τοῦ καιροῦ, δημοσιεύειν οὐδὲ τότε πᾶσιν ἀλλὰ τοῖς φίλοις ἐθάρρησεν.*

3) Greg. Nyss. c. Eunom. I, S. 299 B (Öhler S. 35): *Γραφέτω, εἰ δοκεῖ, καὶ τῆς δευτέρας ἀπολογίας ἀπολογίαν ἄλλην· ἡ γὰρ νῦν οὐ διόρθωσις τῶν ἡμαρτημένων, κατασκευὴ δὲ μᾶλλον τῶν ἐγκλημάτων ἐστί.*

Nysseners Gregorios erstem Buche wider Eunomios zu ergeben [1].

Es könnte jetzt nur noch gefragt werden, wann etwa Apollinarios gegen Eunomios' Ἀπολογητικός geschrieben. Im Auszuge aus Philostorgios sind Basilios und Apollinarios so nebeneinandergestellt, daſs wer den Kampf eröffnete, nicht deutlich ersichtlich ist. Wenn Garnier mit seinen Nachweisungen im Rechte ist, wonach Basilios als junger Mann, noch vor der Übernahme des Bistums von Cäsarea im Jahre 370, ja ehe er überhaupt etwas gegen Ketzer schrieb, seine Schrift gegen Eunomios verfaſste, und wenn dieser selbst also noch früher, höchst wahrscheinlich nachdem er 360 sein Bistum zu Cyzicus hatte aufgeben müssen, seine abweichenden Ansichten in seinem Ἀπολογητικός niederlegte [2]: so werden wir das Richtige treffen, wenn wir der Angabe des Hieronymus, welcher Apollinarios an erster Stelle unter Eunomios' Gegnern nennt, folgen und Apollinarios überhaupt als den ersten Kirchenlehrer ansehen, der gegen Eunomios zu Felde zog. Und zwar muſs diese Thätigkeit des Laodiceners in den Anfang der sechziger Jahre, 363 oder 364, fallen, d. h. in diejenige Zeit, in welcher Apollinarios auf dem Höhepunkte seines Ruhmes stand, Basilios dagegen, wie aus den uns noch erhaltenen, den ersten sechziger Jahren angehörigen Briefen beider erhellt, noch als schüchterner, im Streite unerfahrener junger Mann sich in den die Zeit bewegenden Fragen um Rat und Auskunft an den groſsen Laodicener wandte [3]. Gegen diese Ansetzung darf nach meiner Überzeugung nicht der Umstand geltend gemacht werden, daſs Gregorios von Nyssa im Eingange seines Werkes gegen Eunomios der Widerlegung des Eunomios vonseiten des Apollinarios mit keiner Silbe Erwäh-

---

1) S. 285 BC, bei Öhler S. 22.

2) Für die Abfassung des Ἀπολογητικός um 360 erklären sich auch Klose, Geschichte und Lehre des Eunomius (Kiel 1833), S. 34 und Fritzsche, De Theodori Mopsuest. vita et scriptis (Halle 1836), S. 97.

3) Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. VIII, S. 107—113.

nung thut, sondern vielmehr so verfährt, als ob sein Bruder Basilios der einzige gewesen, der Eunomios auf den rechten Weg zurückzubringen sich habe angelegen sein lassen [1]. Das Schweigen des Gregorios ist mehr als hinreichend erklärt, wenn wir bedenken, dafs, als er für seinen Bruder Basilios gegen Eunomios eintrat, Apollinarios bereits sein Hauptgegner in der Christologie war, gegen den er schon im Jahre 378 seinen wuchtigen *Ἀντιρρητικός* geschrieben. Dafs er jetzt noch Ehren halber Apollinarios sollte genannt haben, dürfen wir bei der erbitterten Gegnerschaft, die sich seitdem infolge der Neuerungen des Apollinarios in der Christologie zwischen beiden Kirchenlehrern herausgebildet, in keiner Weise erwarten.

Fabricius hielt Apollinarios' Gegenschrift für verloren [2]; ich behaupte, dieselbe liegt uns in den beiden fälschlich Basilios beigelegten Büchern, dem sogenannten vierten und fünften Buche wider Eunomios, deren ursprüngliche Einheit ich auf Grund der handschriftlichen Überlieferung gezeigt zu haben glaube, unversehrt noch vor, und es wird nunmehr die Aufgabe sein, dies, so weit als möglich, zu beweisen.

Eine Schwierigkeit tritt gleich hier uns in den Weg. Sie beruht in dem Umstande, dafs der *Ἀντιρρητικὸς κατ' Εὐνομίου*, den gegebenen Nachweisungen zufolge, einer Zeit angehört, in welcher Apollinarios als der Hauptkämpfer für die rechtgläubige Lehre, wie sie den meisten christlichen Zeitgenossen im nicänischen Bekenntnis niedergelegt erschien, gefeiert wurde. Die ganze Schrift ist darum durch und durch rechtgläubig, und dieser Umstand hat nicht zum wenigsten zu ihrer unversehrten Erhaltung beigetragen. Es fehlen in ihr fast gänzlich diejenigen Besonderheiten der Lehre und des Ausdrucks, im engeren Sinne die Lieblingsausdrücke und Schlagworte desselben, an welchen später Apollinarios' Schriften mehr oder weniger sicher zu er-

---

1) Vgl. Gregor. Nyss. c. Eunom. I, S 285 A (Öhler S. 22).

2) „Apollinarii opus intercidit" — vgl. den Anhang zum zweiten Bande der Thilo-Goldhorn'schen Biblioth. patr. Graec. dogmat. S. 579.

kennen sind. Doch, wie ich schon zuvor bemerkte, sind die sämtlichen Bedenken und Einwendungen, welche Garnier erhoben hat, um die Verfasserschaft des Basilios abzuwehren, derart, dafs sie auf Apollinarios' Sprachgebrauch auf das genaueste zutreffen. Es wird daher meine Aufgabe sein müssen, zur Erhärtung der Behauptung, Apollinarios von Laodicea sei der Verfasser des fälschlich Basilios beigelegten *Ἀντιρρητικὸς κατ' Εὐνομίου*, Garnier's Einleitung im einzelnen durchzugehen.

Beginnen wir mit Garnier's gewichtigstem Bedenken. Im § 73 seiner Vorrede S. LXIX knüpft er dasselbe an folgende, S. 287 sich findende Stelle: *μονόκτιστος κυριώτερον ἂν λέγοιτο, κτίσμα μὲν ἀληθῶς κατ' Εὐνόμιον ὤν, γέννημα δὲ ψευδωνύμως καλούμενος.* „Der Schreiber dieser Zeilen“, sagt er, „wer er auch immer sein mag, widerlegte eine Schrift des Eunomios, in welcher dieser Ketzer lehrte, der Sohn werde fälschlich ein Erzeugnis (*γέννημα*) genannt. Denn wie jenes *κτίσμα ἀληθῶς κατ' Εὐνόμιον ὤν* so gefafst werden mufs, dafs Eunomios behauptete, der Sohn sei in Wahrheit ein Geschöpf, so mufs auch das folgende *γέννημα δὲ ψευδωνύμως καλούμενος* so verstanden werden, dafs damit dessen eigene Lehre gemeint sei, derzufolge er den Sohn als ein Erzeugnis bezeichnete, dem dieser Ausdruck nur fälschlich zukomme. Dergleichen aber hat Eunomios in seiner ersten Schrift nicht ausgesprochen, woraus folgt, dafs er es in der zweiten gelehrt haben mufs, von der mit Sicherheit behauptet werden kann, dafs sie von Basilios nicht widerlegt sei, da sie erst nach dessen Tode ans Licht trat.“ Soweit Garnier. Wenn wir uns nochmals daran erinnern, dafs dessen sämtliche Ausführungen unter dem Gesichtspunkte des Nachweises stehen, dafs Basilios nicht der Verfasser ist, so wird es nicht schwer halten, an diesem Beispiele zu zeigen, dafs Garnier in seinem Eifer zu viel bewiesen und damit über sein Ziel hinausgeschossen hat. Wir fragen überrascht: Wie kann Garnier, der sonst so besonnene Forscher, sich zu dem Schlusse verleiten lassen: weil jenes *κτίσμα μὲν ἀληθῶς κατ' Εὐνόμιον ὤν* die wahre Meinung des Eunomios bezeichne, müsse auch das zweite

Glied *γέννημα δὲ ψευδονύμως καλούμενος* einer irgendwo von ihm wirklich geäufserten Ansicht entsprechen? Und wie kann daraus sofort weiter geschlossen werden, dafs, weil letztere Schlufsfolgerung in dem von Basilios widerlegten *Ἀπολογητικός* nicht gezogen werde, dieselbe eben deswegen der zweiten, nach Basilios' Tode von seinem Bruder Gregorios bekämpften Schrift des Eunomios angehören müsse? In der That, wäre diese Beweisführung Garnier's eine zwingende, so wäre es mit der behaupteten Urheberschaft des Apollinarios von Laodicea schlecht bestellt. Aber ich glaube zeigen zu können, dafs Garnier hier entschieden zu weit gegangen ist. Garnier trägt sämtliche Stellen aus Eunomios' *Ἀπολογητικός* zusammen, in denen er den Sohn auf Grund von Schriftstellen klar und deutlich als *γέννημα* und *ποίημα* bezeichnet; aber es wäre eine vollständig vergebliche Mühe, diejenige Stelle in derselben Schrift etwa wörtlich auftreiben zu wollen, in welcher der vom Sohne gebrauchte Ausdruck *γέννημα* als ein demselben nur fälschlich zukommender bezeichnet wird. Was Garnier nicht gesehen, ist einfach die Thatsache, dafs wir in den Worten *γέννημα δὲ ψευδωνύμως καλούμενος* eine aus Eunomios' Voraussetzungen und Sprachgebrauch gezogene Schlufsfolgerung des Apollinarios vor uns haben, nicht aber eine irgendwo, d. h. hier in einer anderen Schrift als dem *Ἀπολογητικός*, von Eunomios geäufserte Ansicht. Der ganze Zusammenhang zeigt, dafs der Verfasser hier wie an so vielen anderen Stellen seiner in grofsen, zusammenhängenden Abschnitten streng syllogistischen Schrift auf nichts anderes ausgeht, als das Hinfällige, Unbegründete, streng logischen Ansprüchen nicht Genügende in Eunomios' Beweisführung, Ausdrucksweise und Sprachgebrauch nachzuweisen. Darum hätte Garnier schon auf den jenen von ihm ausgehobenen Worten vorangehenden Vordersatz *εἰ μονογενὴς ὁ υἱὸς διὰ τὸ μόνος ἐκ μόνου γεγεννῆσθαι* zurückgreifen und sodann auch das unmittelbar Folgende mitteilen müssen: *εἰ ὁ υἱὸς δημιούργημα τοῦ πατρὸς μόνος, τὰ δὲ πάντα τοῦ υἱοῦ· εἰπὼν „τὰ ἐμὰ πάντα σά ἐστι", δυνατὸν εἰπεῖν· ἐπαγαγὼν δὲ „καὶ τὰ σὰ ἐμά", κατ' Εὐνόμιον οὐκέτι καλῶς. αὐτὸς γὰρ ἑαυτοῦ εἶναι οὐκ ἠδύ-*

νατο· φαίνεται οὖν ὅτι περὶ τῆς ὁμοιότητος καὶ τῆς κατὰ πάντα ἀπαραλλάκτου καὶ ὁμοίας οὐσίας αὐτῶν, οὐ περὶ κτισμάτων διαλεχθείς. Der Zusammenhang zeigt, wie mir scheint, klar und deutlich, daſs wir es mit Schluſsfolgerungen zu thun haben, welche der Verfasser dem Eunomios zieht. Die Bezeichnung *γέννημα*, deren sich Eunomios thatsächlich bedient, will er ihm gerade nicht gelten lassen, er erklärt den Gebrauch des Wortes, selbstverständlich in dem sonst allein von ihm berücksichtigten und widerlegten *Ἀπολογητικός* für einen unrechtmäſsigen (*ψευδωνύμως*). Ich sage mit voller Überzeugung „selbstverständlich", denn das, was Garnier S. LXX vorbringt, um das *γέννημα δὲ ψευδωνύμως καλούμενος* als wirklich von Eunomios behauptet in der zweiten Schrift desselben unterzubringen, ist mehr als schwach und gelingt ihm in keiner Weise. Denn die beiden aus des Nysseners Widerlegung ausgehobenen Sätze [1] sind so weit entfernt von dem gewünschten Wortlaut und dem gewünschten Sinn, daſs sie vielmehr auf das einleuchtendste gerade meine Ansicht bestätigen, insofern nämlich, als sie uns zeigen, wie auch der Nyssener den Eunomios auf die Unmöglichkeit aufmerksam gemacht hat, die von ihm gebrauchten Begriffe *γέννημα* und *γέννησις* in wahrem Sinne auf das Verhältnis des Sohnes zum Vater anzuwenden.

An die Ausdeutung jener Stellen knüpften sich noch einige Bedenken Garnier's, die hier kurz erwähnt sein mögen. Er findet es auffallend, daſs mit Ausnahme von drei oder vier Schriftstellen aus Eunomios' *Ἀπολογητικός* die sämtlichen anderen in der Unzahl der von seinem unbekannten

---

1) Greg. Nyss. c. Eunom. III, S. 511 D (Öhler S. 246): *Γεννητὸν ὄντα φησὶ τὸν υἱὸν καὶ γέννημα λέγειν οὐ παραιτούμεθα, τῆς γεννηθείσης αὐτῆς οὐσίας καὶ τῆς τοῦ υἱοῦ προσηγορίας τὴν τοιαύτην τῶν ὀνομάτων οἰκειουμένης σχέσιν. Τέως μὲν οὖν ὁ κριτικῶς τῶν λεγομένων ἀκούων τούτου μεμνήσθω, ὅτι τὴν γεννηθεῖσαν οὐσίαν ἐπὶ τοῦ μονογενοῦς εἰπὼν ἔδωκεν ἐκ τοῦ ἀκολούθου καὶ ἐπὶ τοῦ πατρὸς τὴν μὴ γεννηθεῖσαν λέγειν, ὡς μηκέτι μήτε τὴν ἀγεννησίαν, μήτε τὴν γέννησιν ἀντ' οὐσίας παραλαμβάνεσθαι, ἀλλ' ἰδίᾳ μὲν τὴν οὐσίαν παραλαμβάνεσθαι, ἰδίᾳ δὲ τὸ γεννηθῆναι αὐτὴν ἢ μὴ γεννηθῆναι διὰ τῶν ἐπιθεωρουμένων αὐτῇ ἰδιωμάτων κατανοεῖσθαι.*

Verfasser angezogenen und behandelten Schriftstellen mit keiner Silbe erwähnt würden. Insbesondere erschliefst er aus dem Umstande, dafs, weil sein Unbekannter S. 291 die Stelle Mark. 10, 18 (soll heifsen Matth. 19, 17) anführe, diese aber in Eunomios' *Ἀπολογητικός* nicht vorkomme, wohl aber von Gregorios von Nyssa [1] erwähnt werde, ebendieselbe daher in des Eunomios zweiter Schrift gestanden und diese deshalb von jenem widerlegt worden sein müsse. Warum soll nicht ein besonders schriftgewaltiger Gegner des Eunomios seine Widerlegung desselben reichlich mit Schriftstellen ausgestattet haben? Und war es denn nötig, ja auch nur möglich, jede von dem Irrlehrer angeführte Stelle etwa als falsch angewendet zurückzuweisen? Doch die zutreffendste Antwort hat hier schon J. A. Fabricius gegeben, indem er auf die Stelle in Eunomios' *Ἀπολογητικός* Kap. 27: *τούτων δὲ πάντων εὐκρινῶς μὲν καὶ πλατύτερον ἐν ἑτέροις ἡμῖν ἀποδεδειγμένων, ἐν βραχεῖ δὲ νῦν πρὸς ὑμᾶς ὡμολογημένων, εὐχόμεθα κτλ.* aufmerksam machte und die Worte mit Recht so erklärte, dafs Eunomios in denselben auf frühere, die vorliegenden Fragen genauer erörternde Schriften hinwies [2]. Garnier, der wohl einsah, dafs mit dieser Deutung des gelehrten Fabricius alle seine zuvor erhobenen Bedenken hinfällig würden, suchte sich derselben dadurch zu entziehen, dafs er in jenen Worten des Eunomios nur eine Verweisung auf den ersten, ausführlicheren Teil seines *Ἀπολογητικός* sehen zu müssen erklärte. Offenbar aber wird von ihm da derjenige Begriff, auf den es ihm gerade ankommt, in den Text hineingetragen. Er umschreibt den Sinn nämlich so: „Cum iam demonstrata sint a nobis haec omnia liquide et magis prolixe in caeteris quae praecedunt argumentationibus" etc. Danach würden wir unbedingt eine nähere Bestimmung wie *ἐν τοῖς πρότερον εἰρημένοις* oder eine derartige, jedes Mifsverständnis ausschliefsende örtliche Bestimmung erwarten müssen, unter allen Umständen

1) Contra Eunomium l. XI, S. 694 B = Öhler S. 424.

2) Notandus hic locus, quo ad uberiora sua scripta iam ante illud tempus edita Eunomius provocat.

aber müfste vor ἑτέροις der Artikel stehen. Da dieser fehlt, so hat Fabricius mit Fug und Recht die Worte von anderweitigen Ausführungen des Eunomios verstanden, auf welche er seine Leser einfach verweist. Diesem durch Fabricius' richtige Deutung hergestellten Verhältnis entspricht übrigens durchaus das Verhalten des Apollinarios in seiner Schrift selbst. Er verhandelt zumeist mit seinem Gegner Eunomios, den er wiederholt mit Namen nennt, unmittelbar in der zweiten Person der Einzahl, zuweilen aber auch, was als ganz selbstverständlich angesehen werden mufs, mit den Anhängern desselben als seinen Gegnern in der Mehrzahl. Und die eunomianischen Sätze, auf welche er sich bezieht, sind entweder dem Wortlaute oder dem Sinne nach in Eunomios' Ἀπολογητικός enthalten, ohne dafs damit ausgeschlossen ist, dafs hier und da auf frühere schriftliche und mündliche Äufserungen des Eunomios zurückgegriffen wäre. Das Verhältnis erscheint eben als ein solches, dafs, wie auch Philostorgios' Nachricht bezeugt, das Erscheinen des Ἀπολογητικός des Eunomios in ganz eigentlichem Sinne Apollinarios zur Eröffnung des Kampfes die unmittelbare Veranlassung und Aufforderung gegeben und dafs diese Schrift als die übersichtlichste Zusammenfassung der schon seit längerer Zeit bekannten und vielumstrittenen Lehren des Hauptwortführers der Arianer naturgemäfs von ihm in erster Linie Berücksichtigung erfahren hat: eine Sachlage, die selbst Garnier an keiner anderen Stelle der Schrift, mit Ausnahme der eben behandelten, irgendwie zu verdunkeln oder in Zweifel zu ziehen gewagt hat.

Endlich dürfte Garnier damit gleichfalls zu viel behaupten, wenn er a. a. O. S. LXXI mit Berufung auf Gregorios von Nyssa, Philostorgios und Photios sich darauf steift, Eunomios habe nichts weiter als die beiden Schriften geschrieben, von denen bisher die Rede war. Schon die emsige Thätigkeit und ausgedehnte Wirksamkeit, welche der Mann nach Philostorgios' Bericht zur Ausbreitung und Geltendmachung seiner Lehren und dogmatischen Überzeugungen entfaltete, lassen es als selbstverständlich erscheinen, dafs Eunomios mehr als zweimal zur Feder gegriffen, auch wenn uns

nicht jede einzelne Schrift nach Aufschrift und näherer Bestimmung genannt wird. Auch Hieronymus', freilich auf eine spätere Zeit bezügliche Ausdrucksweise: „Usque hodie vivere dicitur in Cappadocia et multa contra ecclesiam rescribere" — scheint mir die Nötigung zu enthalten, an eine umfangreichere schriftstellerische Wirksamkeit des Eunomios zu denken. Besitzen wir ja doch heute aufser dem *Ἀπολογητικός* noch Eunomios' *Ἔκθεσις πίστεως*, die er auf Befehl des Kaisers Theodosius im Jahre 383 diesem zu Konstantinopel überreichte [1]. Nicht minder weist uns des zeitgenössischen Nemesios Bezugnahme auf Eunomios' teils aus platonischen, teils aus aristotelischen Grundsätzen gemischte Erklärung der Seele [2], die im *Ἀπολογητικός* keine Stätte findet, auf ebendieselbe Annahme, ebendenselben Ausweg der Erklärung.

Die weiteren, zumeist sprachlichen Bedenken Garnier's sind, wie ich zuvor schon bemerkte, sämtlich derart, dafs je weniger sie es zulassen an Basilios als Verfasser zu denken, desto überzeugender für die Abfassung der Schrift durch Apollinarios sprechen. Nach Erledigung der hauptsächlichsten Schwierigkeit, welche Garnier im § 73 seiner Vorrede behandelte, wird es am einfachsten sein, wenn wir die übrigen Abschnitte derselben der Reihe nach durchgehen.

Stellen wir Garnier's Gesamturteil über die sprachlichen Unterschiede, die ihm im Vergleich zu den drei ersten Büchern entgegengetreten, gewissermafsen als Entwurf und Übersicht für das Folgende voran.

Seinen Verdacht begründet er im allgemeinen § 66, S. LXIV zunächst so: „Animadverti enim, quod iam animadverterant multi, eos a tribus prioribus genere dicendi quam maxime differre, eamque diversitatem tantam esse, ut si Basilium horum auctor esse dicatur, eum sibi dissimillimum fuisse oporteat. Et vero verba, dictio, phrasis et ut paucis absolvam omnia conspicuas et certas peregrinitatis

1) Socrat. Hist. eccl. V, 10.

2) Nemes. De nat. hom. Kap. II, S. 45.

notas videntur praeferre. Nova sunt verba et apud Basilium inusitata, nova quoque loquendi genera; et universe dicam tantam esse diversitatem dictionis, ut qui eam non videat, lippiat necesse sit.“ In der That sind damit die hauptsächlichsten und tiefgreifendsten Unterschiede zusammengefaſst. Nun zu den Einzelheiten.

Garnier tadelt zunächst den überaus häufigen Gebrauch der Partikel *εἰ*, die Fülle der kleinen, kurzen, mit *εἰ* eingeleiteten Satzglieder. Er sieht mit Recht darin eine starke Abweichung von der wohlgegliederten, ebenmäſsig und glatt verlaufenden Darstellung des Basilios, thut aber dem Verfasser entschieden dadurch Unrecht, daſs er einzelne solcher kleinen Satzglieder aus dem Zusammenhange reiſst, ihren Inhalt zerklaubt und für dürftig erklärt, während jedes dieser kleinen Satzteilchen innerhalb des groſsen Gefüges von Schlüssen und Beweisen, aus dem sie herausgegriffen, sehr wohl an seiner Stelle steht und an seinem Teile zur Hervorbringung des eigentümlich Zwingenden einer solchen syllogistischen Beweisführung beiträgt. Es ist nicht überflüssig, an dieser Stelle des Urteils uns zu erinnern, das gerade Basilios über Apollinarios' Schreibweise fällt. Er sagt von ihm Ep. CCLXIII, n. 4 geradezu: *ἔστι μὲν οὖν αὐτοῦ καὶ τὰ τῆς θεολογίας οὐκ ἐκ γραφικῶν ἀποδείξεων, ἀλλ' ἐξ ἀνθρωπίνων ἀφορμῶν* (zwei Codd. *λογισμῶν*) *τὴν κατασκευὴν ἔχοντα* — Worte, aus denen klar hervorgeht, daſs Apollinarios in der Entwickelung und Verteidigung seiner theologischen Ansichten sich dialektischer Beweisführung bedient hat. Aus den uns von seinen Schriften erhaltenen Bruchstücken ersehen wir deutlich, daſs er „ein Verfasser gewesen ist, der disputatorisch zu schreiben und dialektisch zu argumentieren liebte und sich in Syllogismen gefiel“ [1]. Caspari machte zuerst darauf aufmerksam, „daſs der trinitarische Teil der *Κατὰ μέρος πίστις* im ganzen einen disputatorischen und hier und da — z. B. in der Partie über die Gottheit des heiligen Geistes auf p. 171 a b (Mai) — einen dialektisch argumentierenden Charakter trägt“,

1) Caspari a. a. O. S. 99.

und ich selbst habe betreffs der Schrift *Περὶ τριάδος* ähnliche Merkmale hervorgehoben [1]. Eine syllogistische Schrift ist nun aber, besonders in seinem ersten Teile, der *Ἀντιρρητικὸς κατ' Εὐνομίου* in ganz hervorragendem Maſse. Dieses Gepräge hat Garnier völlig verkannt. Auf Schritt und Tritt stoſsen wir da auf jenes für Apollinarios so bezeichnende, ihm so geläufige Verfahren seinen Gegnern gegenüber: genau wie in den beiden genannten Schriften des Laodiceners sind auch hier Syllogismen und Schriftbeweise kunstvoll und beweiskräftig miteinander verbunden und verflochten. Wollte man irgendein Stück aus Apollinarios' schriftstellerischer Hinterlassenschaft zum Vergleich heranziehen, so müſste man die meisten der Bruchstücke aus seiner Schrift wider Diodoros [2], die ausdrücklich (a. a. O. S. 145) als ein *λόγος συλλογιστικός* bezeichnet wird, hier aufführen, oder auch jenes Bruchstück mit der Überschrift *Ἀπὸ συλλογισμῶν* (a. a. O. S. 131). Sie alle stimmen mit dem *Ἀντιρρητικός* in der von Garnier nicht erkannten und gewürdigten syllogistischen Art und Weise der Beweisführung so genau überein, daſs sie fast sämtlich in diesem selbst stehen könnten. Da tritt uns der echte Apollinarios, wie Basilios ihn schildert, die Bruchstücke ihn uns nur ahnen lassen, so vollständig und so unverkürzt vor die Augen, wie ihn zu sehen es in der That uns bisher nicht vergönnt gewesen ist.

Mit weiteren Beobachtungen sprachlicher Art werden wir uns kürzer abfinden können.

Im § 68 macht Garnier auf den häufigen Gebrauch des Wortes *θέσις* aufmerksam, für welches Basilios regelmäſsig und ausschlieſslich *υἱοθεσία* im Sinne von adoptio gebraucht. Garnier teilt Beispiele für jenen häufigen Gebrauch nicht mit, ich weise auf die hauptsächlichsten hin: S. 279 BC, 281 D, 305 D, 313 B, 314 A; er hätte aber nicht verschweigen sollen, daſs der Verfasser daneben auch das gleichbedeutende und bei Apollinarios in der *Κατὰ μέρος πίστις* [3] vorkommende

1) Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. VI, S. 541. 542.

2) Leont. adv. fraud. Apollinarist. bei Mai, Spicileg. Roman. II, 2, S. 143 ff.

3) Im Anhange zu Lagarde's Ausgabe des Titus Bostre-

υἱοθεσία verwendet: S. 287 D, 292 E, 297 A, 302 E. Das Wort *θέσις* in dieser Bedeutung (= adoptio) ist gut Griechisch, ich führe zum Beleg nur den Alexandriner Appianos an, überdies aber wird sein Gebrauch im Eingange der Schrift S. 279 BC vom Verfasser ganz ausdrücklich und und zwar völlig ausreichend begründet, wenn er sagt: *εἰ εἷς κύριος φύσει, πολλῶν θέσει καλουμένων, καὶ εἷς υἱὸς φύσει, πολλῶν ὀνομαζομένων υἱῶν θέσει, τὸ θέσει κατὰ μίμησιν τοῦ φύσει λέγεται. θέσει γὰρ οὐδὲν ἂν λεχθείη, μὴ προηγουμένου τοῦ φύσει. εἰ οὖν ἡμεῖς υἱοὶ θέσει θεοῦ, ἀνάγκη τὸν φύσει υἱὸν προϋπάρχειν.* Daſs wir das Wort *θέσις* z. B. in den Bruchstücken von Apollinarios' christologischer Hauptschrift „Erweis der Fleischwerdung nach dem Bilde des Menschen", welche Gregorios von Nyssa so zahlreich uns aufbehalten, nicht finden, ist rein zufällig, wir haben da eben immer nur wenig zusammenhängende Sätze; daſs aber das Wort dem sonstigen Sprachgebrauch des Apollinarios angehört, zeigt deutlich das Adiectivum verbale *θετός* in den Worten desselben: *Καὶ εἰ ἀνθρώπῳ συνήφθη ὁ θεός, τέλειος τελείῳ, δύο ἂν ἦσαν, εἷς μὲν φύσει υἱὸς θεοῦ, εἷς δὲ θετός* (bei Greg. Nyss. Antirrh. c. Apoll. Kap 42, S. 232). Genau dem entsprechend heiſst es im *Ἀντιρρητικὸς κατ' Εὐνομίου* S. 313 B: *καὶ υἱοὶ θεοῦ λέγονται πολλοὶ ἐν τῇ γραφῇ ... θέσει μέντοι καὶ χαρακτῆρί τινι υἱοθετούμενοι ἀπὸ τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ, υἱοὶ θετοὶ καὶ μὴ ἀληθινοί.* Hieran möge gleich die weitere Übereinstimmung im Sprachgebrauch hinsichtlich des Wortes *υἱοθετεῖσθαι* gereiht werden. Apollinarios sagt *Κατὰ μέρος πίστις* (Lag. S. 111, 33ff.): *τέλειον δὲ [ἔχει] καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ θεοῦ δι' υἱοῦ χορηγούμενον εἰς τοὺς υἱοθετουμένους.* Im *Ἀντιρρητ. κατ' Εὐν.* S. 309 B heiſst es: *καὶ δουλαγωγεῖται μὲν ἐπιτάγμασι τοῖς τοῦ πνεύματος ὁ Ἰσραὴλ σὺν φόβῳ νουθετούμενος, υἱοθετεῖται δὲ Χριστιανῶν ἐκκλησία δι' ἀγάπης ἁγιαζομένη.* Ebenso steht das Wort S. 305 D und, wie eben mitgeteilt, S. 313 B.

---

nus S. 111, 30ff.: *τὸν λόγον . . . οὐχ ὡς λόγον λαλούμενον οὐδὲ καθ' υἱοθεσίαν υἱόν . . . ἀλλὰ υἱὸν φύσει θεόν.*

Unmittelbar nach θέσις führt Garnier das Wort θεϊκός an. Er mag recht haben, dafs es nirgends bei Basilios vorkommt, um so häufiger treffen wir es bei Apollinarios. Er verbindet das Adjektiv θεϊκός mit προσκύνησις (*K. μ. π.* Lag. S. 109, 38), παρουσία (*K. μ. π.* Lag. S. 106, 6), φύσις (Lag. S. 115, 4, ferner im Briefe an Petrus bei Mai, Script. vet. nov. coll. VII, S. 16a und S. 302 und in den von Timotheos bei Leontios a. a. O. S. 149 angeführten Schriften), βασιλεία (Lag. S. 118, 36), σῶμα (Lag. S. 118, 6), τελειότης (Lag. S. 119, 35), δύναμις (Lag. S. 121, 35); das Adverbium θεϊκῶς findet sich in der *Κατὰ μέρος πίστις* (S. 110, 17), das substantivierte Adjektiv in einer syllogistischen Schrift (Timotheos bei Leont. a. a. O. S. 142: οὔτε οὖν τὸ θεϊκὸν ἀνθρώπινον τῇ διαιρέσει τῇ κατὰ τὸ σῶμα), ebenso in der Schrift wider Diodoros (bei Leont. a. a. O. S. 144) und in seiner christologischen Hauptschrift (bei Greg. Nyss. Kap. 27, S. 188). — Genau dem entsprechend ist die Verwendung des Wortes θεϊκός im *Ἀντιρρητικὸς κατ᾽ Εὐνομίου.* Es findet sich in Verbindung mit ἐνέργεια (S. 304 D), συνάφεια (S. 307 C), δόξα (S. 308 D, 309 E), ἐξουσία (S. 316 C) und πνεῦμα (S. 311 D), während für letzteres auch πνεῦμα τὸ θεῖον (S. 310 B) vorkommt, wie auch in Apollinarios' Brief an Dionysios: ἑπώμεθα καὶ ἡμεῖς τοῖς θείοις ῥήμασι (Lag. S. 116, 4); das Adv. θεϊκῶς ganz den obigen Beispielen entsprechend S. 288 E und 292 A.

Im § 69 hebt Garnier eine Reihe von Ausdrücken hervor, die dem Sprachgebrauch des Basilios fremd seien, so zunächst τὸ ὑπερκόσμιον σῶμα Χριστοῦ S. 298 B. Das Adjektiv ὑπερκόσμιος kann ich zwar bei Apollinarios sonst nicht nachweisen, es findet sich aber bei dem gleichzeitigen Dionysios, wie ich dem von Engelhardt im zweiten Bande seiner Übersetzung der Schriften desselben zusammengestellten Dionysios-Lexikon entnehme, woselbst S. 383 und S. 384 eine reiche Sammlung von Zusammensetzungen mit ὑπέρ gegeben ist. Auch der Neuplatoniker Proklos bietet (Inst. theol. c. 115, p. 136 ed. Creuzer) u. a. die Zusammensetzungen ὑπερούσιος, ὑπέρζωος und ὑπέρνους, von denen ὑπερούσιος

auch sonst bei kirchlichen Schriftstellern schon früher vorkommt. — Als dem Sprachgebrauch des Basilios fremd bezeichnet Garnier ferner den Ausdruck *θεοῦ παῖς* von Jesus (S. 299 B) Derselbe tritt uns in den Bruchstücken des Laodiceners freilich nicht entgegen, aber im *Χριστὸς πάσχων*, der nach meiner Meinung von Apollinarios herrührt [1], begegnen wir ihm wiederholt, ohne dafs man berechtigt ist, diesen Gebrauch überall auf metrische Beweggründe zurückzuführen. So V. 988: *θεοῦ τε παῖδα τοῦτον ἀγγείλας ἔφη*, desgl. V. 1087, 1222, 1774, während daneben sich auch *θεοῦ υἱός* findet, so V. 983, 984 und 1115: *θεοῦ τε κεκράγασι τρανῶς σ' υἱέα.* — Zur Bezeichnung des Ausgangs des heiligen Geistes lesen wir, wie Garnier anmerkt, im *᾿Αντιρρ. κατ' Εὐνομίου* das bei Basilios sich nicht findende Substantiv *ἐκπομπή*. Dieses selbst freilich bieten wiederum die sonstigen Schriften des Apollinarios nicht, wohl aber das Verbum *ἐκπέμπεσθαι*: *τοῦ πνεύματος ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς δι' υἱοῦ ἀιδίως ἐκπεμφθέντος* (*K. μ. π.* Lag. S. 111, 6). — Auch die Bezeichnung David's als *ὑμνῳδός* S. 309 empfindet Garnier als eine fremdartige. Nun wohl, das sind Geschmackssachen, über die bekanntlich sich nicht streiten läfst. Das Wort scheint mir jedenfalls ein sehr angemessenes, es ist im dichterischen Sprachgebrauch heimisch und gerade aus Euripides bekannt, als dessen glücklichen Nachahmer den Apollinarios nicht nur Sozomenos preist, sondern wir selbst noch zu bewundern imstande sind. Es ist nicht überflüssig, darauf hinzuweisen, wie Apollinarios jenes schmückende Beiwort in der Schrift *Περὶ τριάδος* (S. 375 A) sinngemäfs so umschreibt: *Καὶ πρῶτος ἡμᾶς Δαυὶδ διδασκέτω. Ὕμνον γὰρ οὗτος ἐξ ὁλοκλήρου τῆς κτίσεως συνθεὶς τῷ θεῷ* u. s. w. Gleichfalls mit Bezug auf David ist eine andere Bezeichnung aber eine völlig gleiche. Vom heiligen Geiste heifst es mit Bezug auf Ps. 32, 6 im *᾿Αντιρρ. κατ' Εὐν.* S. 306 A: *ὃ δὴ καὶ πνεῦμα στόματος ὀνομάζεται παρὰ τῷ προφήτῃ Δαβίδ*,

---

1) Vgl. meine Abhandlung „Über die dem Gregorios Thaumaturgos zugeschriebenen vier Homilien und den *Χριστὸς πάσχων*“ in d. Jahrb. f. prot. Theol. X, S. 657—704.

während dasselbe Wort des Ps. 32, 6 von Apollinarios in der *Κατὰ μέρος πίστις* (Lag. S. 107, 34) ganz ebenso als *ἐκ τοῦ προφήτου Δαβίδ* entnommen angeführt wird. — Noch merkwürdiger ist die Beanstandung des *ἅγιος Παῦλος* S. 320 A vonseiten Garnier's. Er schützt den Basilios vor diesem nach seiner, höchst wahrscheinlich durch den katholischen Heiligkeitsbegriff beeinflufsten Meinung sicherlich sehr unangemessenen Beiwort durch die Bemerkung, dafs es an der einzigen Stelle, wo es überliefert erscheine (De spir. s. c. XVI), als unechtes Einschiebsel zu tilgen sei. Warum hat Garnier dann nicht auch das doch auf derselben Linie stehende ehrende Beiwort *μακάριος* für Paulus beanstandet? Dafs wir letzteres (S. 317 D) finden, ist hinlänglich dadurch erklärt, dafs Eunomios es selbst gebrauchte [1], desgl. treffen wir es bei Basilios' Bruder Gregorios in der Schrift wider Eunomios (Buch XII, S. 443), und dem *ἅγιος Παῦλος* ist doch mindestens gleichwertig, wenn nicht überlegen *ὁ θεῖος ἀπόστολος*, mit welchem hohen Beiwort Gregorios von von Nyssa (a. a. O. II, S. 192 und S. 198), Basilios selbst (Epist. 46: *ὁ θεῖος καὶ μακάριος Παῦλος*) und Theodoretos (Hist. eccl. I, 7) den Paulus auszeichnen. — Endlich gehört hierher das S. 313 D von Gott gebrauchte Adjektiv *πανάγιος*, das man nach Garnier's Versicherung bei Basilios vergeblich suchen würde. Ich will kein besonderes Gewicht darauf legen, dafs Apollinarios im *Χριστὸς πάσχων* V. 2816 sagt: *σὺν πατρὶ καὶ πνεύματι τῷ παναγίῳ*, aber das Wort begegnet uns schon bei Athanasios, sogar auf den Leib des Herrn angewendet (Epist. ad Adelph. c. 7, S. 916 = Thilo S. 856), desgl. in der höchst wahrscheinlich Apollinarios' Zeitgenossen Dionysios angehörigen, fälschlich Hippolytos beigelegten Schrift gegen Beron (Lag. S. 60, 2. 21; 63, 13), wie auch die gleichbedeutenden *πανάγης* und *πάναγνος* bei Dionysios (a. a. O. S. 373), so dafs nicht der geringste Grund vorhanden ist, es bei Apollinarios etwa auffällig zu finden.

Im § 70 seiner Vorrede handelt Garnier von der ver-

---

1) Bei Greg. Nyss. c. Eunom. VI, S. 340 Öhler.



schiedenen Schriftanführungsweise seines Unbekannten im Vergleich mit der des Basilios. Es ist ganz unerheblich, daſs Basilios das *γέγραπται γάρ* voranstellt und dann die Schriftstelle folgen läſst, im *Ἀντιρρητικὸς κατ' Εὐνομίου* dagegen in freierer Weise das *γέγραπται* nachgestellt wird. Schief gefaſst scheint mir ferner die Erklärung der von Garnier getadelten Beziehung in folgender Stelle (S. 306 A): *ἓν δὲ καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἀληθῶς ἅγιον πνεῦμα κατὰ τὸ γεγραμμένον τὸ μετὰ πατρὸς καὶ υἱοῦ συνδοξαζόμενον.* Ich stelle durchaus in Abrede, daſs die Form der Beziehung im allgemeinen eine unangemessene ist, daſs insbesondere *τὸ γεγραμμένον κτλ.*, wie Garnier verstanden wissen will, wörtlich eine Schriftstelle enthält. Dieselbe wird man vergeblich suchen; ich glaube aber, daſs gar keine Nötigung vorliegt, die Worte so zu übersetzen, wie Garnier es thut, sondern es ist — so erlaube ich mir zu erklären — die Rede von dem heiligen Geist, der in Wahrheit heiliger Geist sei, nach dem Schriftwort, worin er gleicher Ehre mit dem Vater und dem Sohne teilhaftig wird. Welche Schriftstelle gemeint ist, wird in unmittelbarem Anschluſs an die ausgehobenen Worte angedeutet durch das oben schon erwähnte *ὃ δὴ καὶ πνεῦμα στόματος ὀνομάζεται παρὰ τῷ προφήτῃ Δαβίδ.* Es ist Ps. 32, 6: *τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν, καὶ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν.* Auch Garnier entscheidet sich für diese Beziehung und verweist mit Recht auf des Verfassers weiterhin S. 307 D folgende Erklärung: *ἐπεὶ καὶ ὁ Δαβὶδ λόγον καὶ πνεῦμα συνδοξάζων τῷ λόγῳ κυρίου τοὺς οὐρανοὺς εἴρηκεν ἐστερεῶσθαι καὶ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσαν τὴν δύναμιν αὐτῶν.* Ich meine, es kann gar nicht davon die Rede sein, daſs der Verfasser, wie Garnier wähnt, seine Erklärungen an die Stelle von Schriftworten gesetzt habe, um etwas zu beweisen, und ich leugne das ebenso bestimmt in dem zweiten von Garnier angeführten Beispiel (S. 303 D): *κατὰ τὸ γεγραμμένον ζωὴ τὸ πνεῦμα, τὸ τῶν οὐρανίων δυνάμεων ἀποτελεστικόν*, wo der letzte mit *τὸ* anhebende Zusatz in ganz ähnlicher Weise wie zuvor im ersten Beispiel übersetzt und erklärt werden muſs. Merkwürdig ist der

Unterschied, den Garnier allein gelten lassen will. Bei Anführung weltlicher Schriftsteller will er eine solche freiere Behandlung der Worte derselben zulassen, verbietet dieselbe aber unbedingt bei Anführung von Stellen der heiligen Schrift. Was könnte daraus nicht alles für Unheil erwachsen! „Profecto“ — so malt sich der fromme Benediktiner das aus — „si propria Scripturarum sic immutare semel liceat, quidvis probare, quidvis negare facillimum erit. Ex quo sequetur, ut controversiis atque contentionibus nec finis possit imponi nec modus.“ Nun, wir fürchten uns nicht davor und müssen doch bewundernd anerkennen, daſs trotz dieses freieren Verfahrens — und es könnten noch Dutzende von Beispielen angeführt werden — der *Ἀντιρρητικὸς κατ᾽ Εὐνομίου* auch in der Schrifterklärung und Schriftbenutzung eine sehr stattliche und hervorragende Leistung ist. Dies freiere, andeutungsweise Verfahren, dies Sich-aneignen des Inhalts ohne sklavisches Haften an der Form der Schriftstellen ist nun aber eine besondere Eigentümlichkeit des Apollinarios. Eunomios selbst will ich hier gar nicht besonders erwähnen [1]; ist es aber nicht auffällig, daſs Apollinarios in der *Κατὰ μέρος πίστις* gerade dieselbe Stelle für den heiligen Geist benutzt, die im *Ἀντιρρητικός* mehrfach angeführt ist, und daſs die Einführung derselben, wie *Ἀντιρρητ.* S. 307 D, eine freiere ist? Man vergleiche die folgende Stelle (Lag. S. 107, 33): *καὶ πνεῦμα ὡσαύτως πνεῦμα θεοῦ ἐστιν, ὡς γέγραπται „πνεῦμα ὁ θεός“. καὶ ἄνωθεν δὲ ἐκ τοῦ προφήτου Δαβὶδ „τῷ λόγῳ κυρίου“ δεδήλωται „τοὺς οὐρανοὺς ἐστερεῶσθαι καὶ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσαν τὴν δύναμιν αὐτῶν“.* Ich übergehe die Stellen der *Κατὰ μέρος πίστις* bei Lag. S. 108, 36 ff., 110, 4 ff., um auf die überaus bezeichnende Anführung *Κατὰ μέρος πίστις* bei Lag. S. 113, 11 ff. besonders hinzuweisen. Da sagt Apollinarios nach mehreren Aus-

1) Vom heiligen Geiste redend, sagt er im *Ἀπολογητικός*, Kap. 26, S. 297 (Goldhorn S. 608): *οὐδὲ μὴν ταὐτὸν τῷ μονογενεῖ. οὐ γὰρ ἂν ὑπηριθμήθη τούτῳ ὡς ἰδίαν ἔχων ὑπόστασιν, ἀρκούσης καὶ πρὸ τούτων τῆς τοῦ σωτῆρος φωνῆς, δι᾽ ἧς ἕτερον ἔφη σαφῶς τὸν ἀποσταλησόμενον εἶναι πρὸς ὑπόμνησιν καὶ διδασκαλίαν τῶν ἀποστόλων.*

sprüchen des Apostels Paulus: *καὶ πάλιν λέγει „εἰ μὲν γὰρ ὁ ἐρχόμενος ἄλλον Ἰησοῦν κηρύσσει, ὃν οὐκ ἐκηρύξαμεν, ἢ πνεῦμα ἕτερον λαμβάνετε, ὃ οὐκ ἐλάβετε, ἢ εὐαγγέλιον ἕτερον, ὃ οὐκ ἐδέξασθε, καλῶς ἂν εἴχεσθε"*. Was würde Garnier zu solcher Entweihung des Heiligen sagen? Der Wortlaut von Gal. 1, 8. 9 ist das nicht, wohl aber, genau wie in der obigen Stelle aus dem *Ἀντιρρητικός*, der Sinn. Apollinarios nimmt sich eben die Freiheit, den Ausspruch wie alle anderen mit *καὶ πάλιν λέγει* einzuleiten, und wir sollten dem grofsen Schrifterklärer um dieser seiner freieren Form willen zürnen, infolge der Handhabung derselben gar Gefahr im Verzuge wähnen? Das sei ferne. Jedenfalls dürfte auch hier zwischen den erwähnten Schriften, nämlich der *Κατὰ μέρος πίστις* und dem *Ἀντιρρητικὸς κατ᾽ Εὐνομίου*, die erwünschteste Gleichartigkeit sich herausgestellt und die Behauptung, dafs wir in letzterer ein echtes Werk des Apollinarios vor uns haben, eine neue Stütze gewonnen haben.

Zu einer solchen wird sich auch gestalten, was mit Bezug auf die von Garnier § 71 seiner Vorrede angeführten Beispiele aus Schriften des Apollinarios beizubringen ist. Im *Ἀντιρρητικὸς κατ᾽ Εὐνομίου* heifst es S. 280 C: *εἰ κτίσμα λέγοντες τὸν υἱὸν οὐχ ὡς ἓν τῶν κτισμάτων λέγουσι· διατί γέννημα λεγόντων ἡμῶν ὡς ἓν τῶν γεννημάτων νοοῦσιν.* — S. 283 D: *εἰ κτίσμα καὶ οὐ γέννημα ὁ υἱός, καὶ πάντα δὲ τὰ ὄντα κτίσματα, μάτην ἀγέννητος ὁ πατὴρ λέγεται, οὐκ ὄντος ὅλως γεννήματος πρὸς ὃ καλεῖται ἀγέννητος.* — S. 284 C: *εἰ φύσει ἀγέννητος ὁ πατήρ, φύσει γεννητὸς καὶ ὁ υἱός· εἰ δὲ φύσει γέννημα, οὐκέτι κτίσμα. ὄντος οὖν τοῦ φύσει γεννήματος, ἀνάγκη καὶ τὸν γεννήσαντα εἶναι.* — S. 286 D: *οὐδὲν ἄρα κοινόν ἐστιν υἱοῦ καὶ πατρός. οὐδὲ ἡ κτίσις, εἴπερ ποίημα καὶ οὐ γέννημα ὁ υἱός. εἰ γέννημα ὁ υἱός, οὐχ ὡς ἓν τῶν γεννημάτων, πᾶν δὲ γέννημα κτίσμα, οὐ κτίσμα ὁ υἱός. οὐδὲ γὰρ γέννημα ὡς ἐκεῖνα.* — Ähnlich ist das Folgende S. 287 B: *εἰ ὁ υἱὸς ἐνέργημα καὶ οὐ γέννημα, οὔτε ὁ ἐνεργήσας, οὔτε μὴν τὸ ἐνεργηθὲν αὐτός ἐστιν.* — Gleich darauf S. 287 C die zuvor schon zu anderem Zwecke erörterte Stelle: *μονόκτιστος κυριώτερον ἂν λέγοιτο, κτίσμα μὲν ἀληθῶς κατὰ*

Εὐνόμιον ὤν, γέννημα δὲ ψευδωνύμως καλούμενος. — S. 292 C: *εἰ πρὸ τῆς κτίσεως ὁ υἱὸς οὐ γέννημά ἐστιν, ἀλλὰ κτίσμα· πρωτόκτιστος ἂν ἐλέγετο καὶ οὐ πρωτότοκος.* — Statt vieler endlich noch das eine Beispiel S. 306 C: *καὶ τὸ γέννημα ἐξ αὐτοῦ ἐκφαίνει τὸν λόγον.*

Die Beispiele zeigen klar und deutlich, daſs der Verfasser des *Ἀντιρρητικός* die Bezeichnung *γέννημα* für den Sohn mit Vorliebe gebraucht hat. Wir sind Garnier zu Danke verpflichtet für den Nachweis, daſs dieser Sprachgebrauch dem Basilios völlig fremd ist, ja daſs er ihn (Adv. Eunom. II, 6. 7) auf das bestimmteste zurückgewiesen und verworfen. Nicht minder sicher und für meinen Nachweis besonders wertvoll ist nun aber die Thatsache, daſs Apollinarios in seinen uns sonst aufbehaltenen Schriftresten den Sohn als *γέννημα* bezeichnet. Hier der Beweis:

Κατὰ μέρος πίστις bei Lag. S. 107, 9 ff.: *θεὸν μὲν τὸν υἱὸν τῷ ἰδιώματι τοῦ πατρὸς καλοῦντες ὡς εἰκόνα καὶ γέννημα, κύριον δὲ τὸν πατέρα τῷ τοῦ ἑνὸς κυρίου προσαγορεύοντες ὀνόματι ὡς τούτου ἀρχὴν καὶ γεννήτορα.* — S. 107, 32: *οὗτος* (d. h. der Sohn) *εἰκών ἐστι καὶ γέννημα τοῦ πατρὸς καὶ οὐκ ἀδελφὸς αὐτοῦ.* — S. 110, 32 nennt Apollinarios Jesum Christum *υἱὸν θεοῦ καὶ γέννημα μονογενὲς καὶ ἀίδιον.* — S. 109, 30: *τοὺς δὲ ἢ τὸν υἱὸν ἢ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κτίσμα λέγοντας ἀναθεματίζομεν.* — An den Antiochener Flavianus, mit dem er über die Vorstellungen von dem Leibe Jesu Christi verhandelt, schreibt er (bei Leontios a. a. O. S. 143): *καὶ θεὸς ὢν κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ ἕνωσιν, ἄκτιστόν ἐστιν ᾗ θεός· καὶ ἐπειδὴ τοῦ πατρὸς οὐκ ἂν γένοιτο σῶμα, οὐ γὰρ σωματοῦται πατήρ, κατὰ τοῦτο οὐκ ἀγέννητον ῥηθείη ποτέ, οὔτε ἰδίᾳ φύσει ἀγέννητον, ὥσπερ υἱὸς καὶ γέννημα, τῇ πρὸς τὸν γεννητὸν υἱὸν ἑνώσει φυσικῇ τε καὶ ἐξ ἀρχῆς.* — So sagt er ferner auf einer weiteren Stufe der Entwickelung der Lehre vom Körper Christi, den trinitarischen Verhandlungen genau entsprechend (b. Leont. a. a. O. S. 139): *καὶ οὐκ ἔστιν ἰδίως κτίσμα τὸ σῶμα εἰπεῖν, ἀχώριστον ὂν ἐκείνου πάντως, οὗ σῶμά ἐστιν, ἀλλὰ τῆς τοῦ ἀκτίστου κεκοινώνηκεν ἐπωνυμίας καὶ τῆς τοῦ θεοῦ κλήσεως, ὅτι πρὸς ἑνότητα θεῷ συνῆπται.* — Ähnlich äuſsert er sich

dem Diodoros gegenüber (b. Leont. a. a. O. S. 144): *καὶ εἰ θαυμάζει πῶς τὸ κτιστὸν εἰς τὴν τοῦ ἀκτίστου προσηγορίαν ἑνοῦται, πολλῷ μᾶλλον ἕτερος θαυμάσει δικαίως, πῶς τὸ ἄκτιστον τῇ προσηγορίᾳ τῆς κτιστῆς σαρκὸς ἥνωται.*

Ganz beiläufig sei hier noch auf die von Garnier im § 72 seiner Vorrede gemachte Beobachtung geblickt, wonach die dem Basilios geläufige, auf früher Gesagtes zurückweisende Formel *ἐν τοῖς κατόπιν λόγοις* oder einfach *ἐν τοῖς κατόπιν* im *Ἀντιρρητικός* gar nicht vorkommt. In demselben heifst es statt dessen *ὡς προείρηται* oder *προείρηται* S. 306 C, 288 B, 302 D. Genau dasselbe *ὡς προείρηται* finden wir in Apollinarios' *Κατὰ μέρος πίστις* (Lag. S. 107, 6).

Gleichfalls von geringem Gewichte scheinen mir diejenigen Punkte zu sein, welche Garnier in den §§ 74 und 75 (nach richtiger Zählung 75 und 76), den letzten des 11. Kapitels seiner Vorrede, durchgeht. Nachdem wir so viele Beispiele kennen gelernt haben, welche die Verschiedenheit der Behandlung besonders auch von Schriftstellen vonseiten des Basilios sowohl wie des Apollinarios deutlich erkennen lassen, halte ich es in der That für überflüssig, etwa nur um der Vollständigkeit willen, ebendieselbe Thatsache durch die Vorführung der im § 74 erörterten, S. 289 B des *Ἀντιρρητικός* behandelten Stelle Joh. 14, 28, sowie der in § 75 verzeichneten alttestamentlichen Stellen noch einmal zu erhärten. Ich lasse dieselben auf sich beruhen und lasse auch des Benediktiners unbilliges Urteil unangefochten, der schliefslich wieder heilfroh war, dafs er es aussprechen konnte, wie lieb ihm der Ausweg sei, „duos hos in Eunomium libros alteri cuivis scriptori tribuere, quam magnum Basilium insuetae levitatis suspectum reddere".

Nur auf den § 73 (müfste 74 sein), in welchem Garnier auf die Verschiedenheit der im letzten Teile der Schrift behandelten Lehre vom heiligen Geiste in Vergleich zu der des Basilios zu sprechen kommt, mufs noch näher eingegangen werden, weil die angezogenen Stellen die von mir behauptete Abfassung des *Ἀντιρρητικός* durch Apollinarios zu stützen wohl geeignet erscheinen. Im *Ἀντιρρητικός* wird vom hei-

ligen Geiste u. a. Folgendes gelehrt, S. 299 C: *εἰ τοίνυν οὐδενός ἐστιν ἀφιέναι ἁμαρτίας, ὥσπερ οὐκ ἔστιν, εἰ μὴ μόνου θεοῦ, ἀφίησι δὲ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον διὰ τῶν ἀποστόλων· θεὸς ἄρα τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ τῆς αὐτῆς ἐνεργείας τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ.* — Ferner S. 300 D: *εἰ δὲ λαλεῖ ἐν ἀποστόλοις καὶ ἐν προφήταις τὸ πνεῦμα, πᾶσα δὲ γραφὴ θεόπνευστος, εἴπατε τοῖς ἀσεβοῦσι, πῶς οὐ θεὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τυγχάνει, τῆς τούτου συγγραφῆς θεοπνεύστου οὔσης.* — Mit Bezug auf die Stelle Joh. 4, 24 „Gott ist Geist“ heifst es S. 310 C: *ὥσπερ γὰρ τὸ πνεῦμα ὁ θεὸς κατὰ τὸ „ναὸς θεοῦ ἐστε, καὶ τὸ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν“* (1 Kor. 3, 16)· *οὕτω καὶ ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα, τῆς τριάδος μὴ διακοπτομένης μηδὲ χωριζομένης τὴν φύσιν, ὥστε καὶ τὰ ὀνόματα μὴ χωρίζεσθαι.*

Wir dürfen hier, wie in allen Punkten, wo es sich um Basilios handelt, Garnier unbedingt Glauben schenken, wenn er uns nachweist, dafs in dieser klaren und bündigen Weise, wie hier der heilige Geist Gott genannt wird, Basilios vom heiligen Geiste nicht gelehrt hat, nicht als ob er ihm die Gottheit nicht beigelegt hätte, sondern weil er, den Zeitumständen Rechnung tragend, die Bezeichnung *θεός* zu vermeiden beflissen war. Für mich aber zeugen diese Stellen, besonders die letzte, deutlich für die Abfassung durch Apollinarios. Achten wir zunächst auf die in der *Κατὰ μέρος πίστις* sich findende, der letzten Stelle im Wortlaut ganz ähnliche (Lag. S. 112, 2): *σεβάσμιός ἐστιν ἡ ἁγία τριὰς μὴ χωριζομένη μηδὲ ἀλλοτριουμένη* (vgl. auch S. 113, 30 ff.); oder S. 314 C: *ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος ἡ αὐτὴ τριὰς ἀεί* vgl. mit *Κατὰ μέρος πίστις* (Lag. S. 105, 39): *ἀναλλοιώτου μενούσης τῆς θεότητος.* Betreffs der Gottheit des heiligen Geistes sagt Apollinarios *Κατὰ μέρος πίστις* (Lag. S. 107, 9 ff.): *θεὸν μὲν τὸν υἱὸν τῷ ἰδιώματι τοῦ πατρὸς καλοῦντες ὡς εἰκόνα καὶ γέννημα, κύριον δὲ τὸν πατέρα τῷ τοῦ ἑνὸς κυρίου προσαγορεύοντες ὀνόματι ὡς τούτου ἀρχὴν καὶ γεννήτορα* — und S. 111, 15: *κύριος εἷς ὁ υἱός, ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ πνεῦμα, τὴν τοῦ υἱοῦ κυριότητα διαπέμπον εἰς τὴν ἁγιαζομένην κτίσιν.*

Gerade die Schlufsworte der letzten Stelle aus dem

Ἀντιρρητικός S. 310 C enthalten schon einen Hinweis auf eine besondere Beziehung innerhalb der Lehre vom heiligen Geiste. Es ist gewiſs nicht zufällig, daſs in derselben, wie schon S. 297 A, auf die Stelle 1 Kor. 3, 16 zurückgegriffen wird; wir treffen dieselbe Stelle in derselben Verbindung und zu demselben Zwecke angeführt in Apollinarios' *Κατὰ μέρος πίστις*, Lag. S. 112, 25 und daselbst in unmittelbarem Anschluſs die Beziehung auf 1 Kor. 6, 19: *καὶ πάλιν „ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματός ἐστιν οὗ ἔχετε ἀπὸ θεοῦ;“ „δοκῶ γὰρ κἀγὼ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν“* (1 Kor. 7, 40). Dieselben Anschauungen finden wir in Apollinarios' Schrift *Περὶ τριάδος* im 5. Kapitel, und zwar in Anlehnung an Eph. 2, 20—22. Hier führt Apollinarios des Apostels Gedanken in eigenartiger Weise so fort (S. 376 B): *Ὁρᾷς ὅπως τὴν οἰκοδομὴν τὴν ἐν Χριστῷ διδάσκων, δι' ἧς ναὸς κυρίου γινόμεθα, κατὰ τὸ „ἐνοικήσω ἐν αὐτοῖς καὶ ἐμπεριπατήσω καὶ ἔσομαι αὐτῶν θεός“, τὰ τρία συνημμένως ἡμῖν συνεισάγει πρόσωπα. Χριστὸν γὰρ καὶ θεὸν καὶ πνεῦμα, τὴν μίαν θεότητα, κατοικεῖν ἐν ἡμῖν κατ' ἐνέργειαν, τοῖς τῆς χάριτος ἀξιουμένοις, διὰ τῆς τοιαύτης διδασκαλίας ἐπαίδευσεν.* Wie ich schon an anderem Orte hervorhob [1], bezeichnen hier die Worte vom Einwohnen der Gottheit, besonders des heiligen Geistes in den Gläubigen, die der Gnade gewürdigt werden, gerade eine apollinaristische Besonderheit der Lehre [2]. Hiermit stimmt die echt apollinaristische Stelle im *Ἀντιρρητικός* S. 302 A: *εἰκὼν δὲ υἱοῦ τὸ πνεῦμα, καὶ οἱ τούτου μεταλαμβάνοντες υἱοὶ σύμμορφοι, κατὰ τὸ γεγραμμένον ὅτι „οὓς προέγνω καὶ προώρισε συμμόρφους“ φησὶ „τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς“.* Wie hier von denen, welche an dem heiligen Geiste teil haben, gesagt wird, daſs sie dem Sohne gleichgestaltet werden, so begegnet uns der gleiche Gedanke auch nachher noch S. 305 B: *υἱοὺς ἀπεργάζεται τοὺς ἁγιαζομένους* und

---

1) Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. VI, S. 518.

2) Vgl. Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi I, 1018.

S. 308 D in der Form: *βαπτίζει Χριστὸς ἐν πνεύματι τοὺς ἀξίους ἁγιασμοῦ*, womit wieder Apollinarios in der *Κατὰ μέρος πίστις*, Lag. S. 111, 34 ff., auf das genaueste stimmt, wenn er vom heiligen Geiste sagt: *ζῶν καὶ ζωοποιόν, ἅγιον καὶ ἁγιαστικὸν τῶν μεταλαμβανόντων αὐτοῦ . . . πατρὸς μὲν ἐν υἱῷ νοουμένου, καθ' ὅτι υἱὸς ἐξ αὐτοῦ, υἱοῦ δὲ ἐν πατρὶ δοξαζομένου, καθ' ὅ ἐστιν ἐκ πατρός, φανερουμένου ἐν πνεύματι ἁγίῳ τοῖς ἁγιαζομένοις.* In diesen Stellen, denke ich, ist die wörtliche und sachliche Übereinstimmung und zwar gerade in einem Lehrstück, welches in dieser Fassung dem Apollinarios besonders eigentümlich ist, eine so grofse, dafs an der Abfassung des *Ἀντιρρητικὸς κατ' Εὐνομίου* durch Apollinarios durchaus nicht gezweifelt werden kann.

Gewissermafsen als ein opus supererogationis füge ich noch einige Beobachtungen hinzu, welche das gewonnene Ergebnis noch weiter zu bekräftigen geeignet sein dürften.

Aus der Stelle Joh. 5, 5 (Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben) ward von gegnerischer Seite gefolgert, dafs, da der Weinstock nicht gleicher Natur mit dem Weingärtner sei, wir zwar, die Reben, gleicher Natur mit dem Sohne, dem Weinstock, seien, nicht aber der Sohn mit dem Vater (*οὐχ ὁμοφυὴς δὲ ὁ υἱὸς τῷ πατρί, ἀλλὰ κατὰ πάντα ἀλλότριος*). *Πρὸς οὓς* — heifst es nun S. 291 B — *ἐροῦμεν, οὐ τῆς θεότητος αὐτοῦ, ἀλλὰ τῆς σαρκὸς εἰρηκέναι ἡμᾶς κλήματα, κατὰ τὸν ἀπόστολον τὸν εἰπόντα „ἡμεῖς γάρ ἐσμεν σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους"* (1 Kor. 12, 27). *καὶ πάλιν „οὐκ οἴδατε ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ ἐστι* (1 Kor. 6, 15); *καὶ ἐν ἄλλοις „οἷος ὁ χοϊκός, τοιοῦτοι καὶ οἱ χοϊκοί, καὶ οἷος ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι. καὶ καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ, φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου"* (1 Kor. 15, 48. 49). Abgesehen von dem Inhalte der letzten Stelle, der sich wieder auf das innigste mit dem der vorher aus S. 302 A und der *Κατὰ μέρος πίστις* (Lag. S. 111, 34 ff.) angeführten berührt, erscheint mir die ausgehobene Stelle mit ihren Schriftzeugnissen gerade aus dem 15. Kapitel des ersten Korintherbriefes deswegen so beachtenswert, weil auf die diesem Kapitel angehörigen Begriffe des *ἄνθρωπος χοϊκός* und *ἐπου-*

ϱάνιος Apollinarios in seiner christologischen Hauptschrift „Erweis der Fleischwerdung nach dem Bilde des Menschen“ so groſses Gewicht gelegt, sie zur Gestaltung seiner besonderen christologischen Lehren in hervorragendem Maſse benutzt hat. Gleich im Anfange seiner Schrift tadelt Apollinarios nach des Gregorios Zeugnis (Kap. 6, S. 135) den Samosatener Paulus, sowie Marcellus und Photinus, welch letzterer auch im Ἀντιϱϱητικός S. 292 B erwähnt wird, daſs sie Christus zu einem Menschen machen, in welchem Gott sei, einen gottbegeisterten Menschen (ἄνϑϱωπον ἔνϑεον). Er wirft ihnen die Frage entgegen: „Wie kann man den einen Menschen von der Erde nennen, von welchem bezeugt ist, daſs er vom Himmel herabkam und Menschensohn genannt ward?“ Apollinarios beruft sich im Folgenden (Kap. 9, S. 141. 142) auf die Antiochenischen Synodalbeschlüsse, die des Paulus von Samosata Lehren verworfen haben, und auf den Wortlaut des Nicänums ἐξ οὐϱανοῦ καταβάντα καὶ σαϱκωϑέντα καὶ ἐνανϑϱωπήσαντα, um sodann auf Grund der Aussprüche des Apostels 1 Kor. 15, 45 („So stehet auch geschrieben: Es ward der erste Mensch, Adam, zur lebendigen Seele, der letzte Adam zum lebendigmachenden Geiste“) und 47 („Der erste Mensch ist von der Erde, irdisch, der andere Mensch vom Himmel“) seine eigentümliche Lehre zu entwickeln. Jenen, sagt Gregorios (Kap. 12, S. 148), nenne Apollinarios „von der Erde, irdisch“, διότι τὸ σῶμα ἐκ τοῦ χοῦ πλασϑὲν ἐψυχώϑη, letzteren dagegen „vom Himmel“, διότι τὸ πνεῦμα τὸ οὐϱάνιον ἐσαϱκώϑη. Mit Bezug hierauf fährt Apollinarios fort (Kap. 13, S. 149): Καὶ πϱοϋπάϱχει ὁ ἄνϑϱωπος Χϱιστός, οὐχ ὡς ἑτέϱου ὄντος παϱ' αὐτὸν τοῦ πνεύματος, τουτέστι τοῦ ϑεοῦ, ἀλλ' ὡς τοῦ κυϱίου ἐν τῇ τοῦ ϑεοῦ ἀνϑϱώπου φύσει ϑείου πνεύματος ὄντος. [Ταῦτα μὲν ἐπὶ λέξεως τοῦ λογογϱάφου τὰ ῥήματα] versichert Gregorios ausdrücklich. In derselben Schrift kommt er auf dieselbe paulinische Stelle (1 Kor. 15, 45 ff.) noch einmal zu sprechen (Greg. Nyss. Antirrhet. Kap. 37, S. 218).

Daſs auf die Dreieinigkeit das Bild vom Lichte von mehreren rechtgläubigen Kirchenlehrern angewendet worden, ist eine bekannte Thatsache. Aufgefallen ist mir die ge-

naue Übereinstimmung im Ausdrucke, wie er im *Ἀντιῤῥητικός* und wie er in der Schrift *Περὶ τριάδος* sich findet. In jenem heifst es S. 280 E: *εἰ ἀπαύγασμα παντὸς φωτὸς γεννᾶται μὲν ἐκ τοῦ φωτός· οὐ ποτὲ δέ, ἀλλὰ ἀχρόνως καὶ συναϊδίως ἐκείνῳ (οὐ γάρ ἐστι χωρὶς ἀπαυγάσματος) καὶ ὁ υἱὸς ἀπαύγασμα τυγχάνων, οὐ ποτὲ ἔσται, ἀλλὰ συναϊδίως, φωτὸς ὄντος τοῦ θεοῦ, ὡς Δαβὶδ φησὶν „ἐν τῷ φωτί σου ὀψόμεθα φῶς", καὶ Δανιὴλ „καὶ τὸ φῶς μετ' αὐτοῦ ἐστιν"*. Genau dieselben Ausdrücke zeigt die Schrift *Περὶ τριάδος* am Schlusse, wo das Gleichnis von Apollinarios in tiefsinniger Weise christologisch verwertet wird. Ich habe über diese Stelle an anderem Orte ausführlich gehandelt, so dafs ich mich darauf beschränken kann, auf jene Ausführungen hier zu verweisen [1].

Eine weitere Bemerkung drängt sich mir bei der Beobachtung gewisser im *Ἀντιῤῥητικός* sich findender rednerischer, im besonderen Demosthenischer Eigentümlichkeiten auf, die mir nicht zum wenigsten dafür mitzusprechen scheinen, dafs Apollinarios die Schrift verfafst hat. Auch über diese Thatsache, nämlich die Beeinflussung der Schreibweise des als Schüler und Freund des berühmten Demosthenes-Erklärers Libanios bekannten und als Lehrer der Beredsamkeit mit dem grofsen Gegner des Philippos berufsmäfsig sich beschäftigenden Laodiceners gerade durch Demosthenes habe ich bei Gelegenheit des Nachweises, dafs uns in dem fälschlich Justinus beigelegten *Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας* Apollinarios' berühmte Schrift *Ὑπὲρ ἀληθείας* noch vorliegt, eingehendere Mitteilungen gemacht [2].

Schon Garnier (S. LXVII) war es aufgefallen, dafs in der Schriftanführung S. 316: *τί δὲ ὁ Ζοροβάβελ καὶ ἡ τοῦ Ζοροβάβελ σοφία; Ἆρα σοι μετρίως καὶ οὐ σαφῶς παριστάναι δοκεῖ τὴν ὑπόστασιν καὶ τὴν ζωὴν τῆς ἀληθείας, ὅτε φησὶν „πᾶσα ἡ γῆ" κτλ.* — sich ein besonderer Schwung der Darstellung kundgebe. Im eigentlichen Sinne rhetorische Stellen finden sich aber

1) Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. VI, S. 520 ff.; Jahrb. für prot. Theologie, Bd. X, S. 535 ff. 539.

2) Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. VII, S. 284—288.

öfter, so die bei Demosthenes (Or. 2, 31; 6, 24; 9, 23; 9, 68) beliebte Form der Anaphora auf S. 308 C: *τὸ δὲ θεῖον πνεῦμα χρώμενον ὕδατι πρὸς τὴν τῆς ἁμαρτίας ῥύπων* (vgl. das ganz ähnliche *ἀσθενεῖς ὀφθαλμοὺς καὶ λημῶντας τῷ ῥύπῳ τῶν ἁμαρτιῶν* in Apollinarios' *Περὶ τριάδ.* 17, S. 389 D) *ἀποκάθαρσιν, εἰς τὴν τοῦ ὕδατος ἀδοξίαν καὶ ταπεινότητα καταβέβληκας· ὕδατος, ὃ πρὸς κοινὴν χρῆσιν ἀνεῖται καὶ δυσσεβῶν· ὕδατος, ᾧ μολυσμοὶ σωμάτων πάντες ἀποκαθαίρονται.* Ebenso S. 314 A: „*φίλος θεοῦ ἐκλήθη*" (Jak. 2, 23). *φίλος θεοῦ ὁ μακάριος Ἀβραὰμ καὶ εἴρηται καὶ ἐστί, φίλος διὰ πίστιν, φίλος δι' ὑπακοὴν θεοῦ.* Endlich die elfmalige Epanaphora S. 318 AB (vgl. Demosth. Or. 8, 65; 9, 66; 18, 48. 81. 230). Dieselbe rhetorische Form beobachtet Apollinarios in der *Κατὰ μέρος πίστις* (Lag. S. 104, 39 — 105, 5): *ἐὰν δέ τις οὕτως λέγῃ τὸν υἱὸν εἶναι θεὸν ὡς πληρωθέντα θεότητος καὶ αὐτόν, καὶ οὐχ ὡς γεννηθέντα ἐκ θεότητος, ἠρνήσατο τὸν λόγον, ἠρνήσατο τὴν σοφίαν, ἀπώλεσε τὴν γνῶσιν τὴν περὶ θεοῦ, κατέπεσεν εἰς τὸ σέβειν τὴν κτίσιν, κατέλαβεν Ἑλλήνων ἀσέβειαν, ἐπὶ ταύτην ὑπέστρεψεν, τὴν Ἰουδαίων ἀπιστίαν ἐμιμήσατο.* Der Demostheniker Apollinarios aber zeigt sich besonders in der Handhabung solcher rednerischer Kunstmittel, die gerade dem Demosthenes ganz eigentümlich sind. Ich habe in der Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. VII, S. 286 diese Eigenart, bestehend in der Aufnahme eines ganzen Satzes durch das Demonstrativum, durch zahlreiche Beispiele aus Schriften des Apollinarios belegt und freue mich feststellen zu können, daſs der *Ἀντιρρητικός* die gleiche Eigentümlichkeit aufweist. Ich beschränke mich darauf, nur zwei Beispiele anzuführen. S. 207 D heiſst es: *τὰ δὲ τῶν ἔξωθεν καὶ τῆς διεστώσης φύσεως δηλωτικά, ταῦτα μόνα προσίεσαι, χειρὸς ἐνέργειαν καὶ ποίησιν ἔργων.* Endlich S. 306 D: *καὶ ὅτι μὴ γέννησις ἡ τοῦ πνεύματος πρόοδος ἐκ θεοῦ κέκληται, διὰ τοῦτο καὶ τὴν ἐκ στόματος θεοῦ πρόοδον τοῦ πνεύματος ἀναιρεῖς· καὶ ὅτι μὴ υἱὸς ὀνομάζεται, διὰ τοῦτο οὐδὲ πνεῦμα αὐτὸ στόματος θεοῦ εἶναι πιστεύεις, ἀλλ' ἔργον χειρῶν θεοῦ.*

Schlieſslich will ich noch einer Besonderheit in dem persönlichen Verhalten des Apollinarios zu seinem Gegner

gedenken. Wenn Apollinarios in seiner Schrift *Περὶ τριάδος* (Kap. 14, S. 386 B) das Fragen und Forschen der Gegner nach dem Wie? des Vorhandenseins des Logos im All sowohl wie zugleich in seinem eigenen Tempel, dem Leibe, als einen offenbaren Beweis des Unglaubens bezeichnet (*σαφὴς ἔλεγχος ἀπιστίας τὸ πῶς ἐπὶ θεοῦ λέγειν*), so lautet es sachlich genau damit übereinstimmend im *Ἀντιρρητικὸς κατ' Εὐνομίου* S. 313 C: *ὅτι δὲ ψυχῆς νόσημά ἐστι τὸ κακῶς καὶ περιέργως ζητεῖν περὶ θεοῦ, καὶ μάλιστα μετὰ ἀπιστίας, πᾶσι φανερόν.* Ja mehr noch als das; es ist eine wohlthuende Erscheinung, den gewaltigen Dialektiker Apollinarios mit Wärme für den schlichten Glauben eintreten zu sehen. So sagt er *Περὶ τριάδος* betreffs des Fragens nach der Art und Weise der Vereinigung (Kap. 11, S. 382 B): „Ich werde mich nicht scheuen, mein Nichtwissen zu gestehen, im Gegenteil mich vielmehr rühmen, daſs ich an Geheimnisse glaube und in Dinge eingeweiht bin, die völlig zu durchdringen dem Menschengeiste versagt ist“. Dem durch Syllogismen in die Enge getriebenen Gegner ruft er (Kap. 16) zu: „Du windest dich in Ratlosigkeiten und fürchtest vielleicht sogar, es möchte das Gesagte etwa unseres Glaubens Grund erschüttern. Wenn ich dagegen forschend ratlos bin, dann will ich des christlichen Geheimnisses Wunder laut verkünden, denn unser Glaube ist höher als aller Verstand, höher als alle Vernunft, höher als alle Einsicht. Sollte aber auch dich bei derartigen Forschungen Ratlosigkeit befallen, nun so bringe zu deinem Forschen als bereite Lösung den Glauben und bedenke dabei, daſs gerade wo Gott ist, auch wenn etwas von dem Gesagten nicht zu vollem Verständnis kommt, sei es wegen der erhabenen Gröſse seiner Natur, sei es wegen der Art und Weise der Fleischwerdung, den Unkundigen daraus kein Schade erwächst.“ Genau damit stimmt im *Ἀντιρρητικός* diejenige Stelle, in welcher nach Hervorhebung der einzelnen Stücke der Dreieinigkeitslehre von dem schlichten Glauben einfach gesagt wird (S. 306 B): *εἴρηται ταῦτα καὶ ἔστι καλῶς, ὡς ἔστι, τοῖς ἀπεριέργοις πιστεύουσιν εἰς θεὸν καὶ λόγον καὶ πνεῦμα, μίαν οὖσαν θεότητα, τὴν καὶ μόνην προσκυνητήν.*

Ich bin am Ende und fürchte durch meine eingehenden Nachweisungen die Geduld meiner Leser schon zu lange in Anspruch genommen zu haben. Bei unbefangener Würdigung meiner Beweisführung wird, so hoffe ich, niemand sich der Überzeugung verschliefsen können, dafs der von mir aus den Handschriften als eine zusammenhängende Schrift erwiesene *Ἀντιρρητικὸς κατ' Εὐνομίου* dasjenige Werk des Apollinarios von Laodicea ist, von welchem uns Philostorgios eine so wertvolle Mitteilung hinterlassen hat. Mit dieser Aufhellung des über jenem Anhang zu Basilios' Büchern wider Eunomios seit Jahrhunderten schwebenden Dunkels wird nun, so meine ich, des Laodiceners Persönlichkeit als Kirchenlehrer in ein ganz neues, viel helleres und klareres Licht treten. Wir werden jetzt Apollinarios' Anteil an der Entwickelung der Lehre, an der Fortführung des Werkes des Athanasios, inbesondere der Ausbildung der Lehre vom heiligen Geiste noch vor Basilios und Gregorios von Nazianz weit höher veranschlagen, als dies früher möglich oder üblich war, und wir werden anerkennen müssen, dafs der vorzüglich unterrichtete Philostorgios im wesentlichen jedenfalls das Richtige traf, wenn er in der bekannten Stelle, die von den drei Lehrern Apollinarios, Basilios, Gregorios von Nazianz handelt, bei aller Anerkennung der hohen Begabung und der bedeutenden Leistungen der beiden Kappadocier, doch dem Apollinarios den ersten Platz unter den Kirchenlehrern jener Zeit einräumte, ihm jedenfalls den Ruhm der bei weitem gröfsten Tüchtigkeit in streng wissenschaftlicher Darstellung glaubte zuerkennen zu müssen. Eine gründliche Durchforschung seines *Ἀντιρρητικὸς κατ' Εὐνομίου* wird — dessen bin ich gewifs — dieses Urteil des Geschichtschreibers, das auch in der Art und Weise, wie der christliche Philosoph Nemesios seines grofsen Zeitgenossen Apollinarios gedenkt [1], eine starke Stütze findet, je länger je mehr sich bestätigen.

1) Vgl. meinen Aufsatz „Apollinarios bei Nemesios“ in Hilgenfeld's Zeitschr. f. wissensch. Theol. XXIX, S. 35. 36.

Die Verwaltung und die finanzielle Bedeutung der Patrimonien der römischen Kirche bis zur Gründung des Kirchenstaates.

Von

Dr. **Karl Schwarzlose**

in Berlin.

Wer sich eingehender darum bemüht, von der Entwickelungsgeschichte der römischen Kirche und von der aus ihr hervorgegangenen gewaltigen Erscheinung des Papsttums ein umfassendes Bild zu gewinnen, dem drängt sich notwendigerweise auch einmal die Frage auf: Welches waren in der Zeit, wo der Papst noch nicht weltlicher Fürst und seine universale Machtstellung überhaupt erst eine werdende war, die materiellen Stützen der römischen Kirche? aus welcher Quelle schöpften die Päpste in den ersten Jahrhunderten die Mittel, deren sie bedurften, um ihre hervorragende kirchliche und politische Stellung dauernd behaupten und zur einflufsreichsten des Abendlandes umbilden zu können?

Mit der Beantwortung dieser Frage beschäftigt sich die vorliegende Untersuchung. Sie zeigt, wie wir für die ersten acht Jahrhunderte bis zur Gründung des Kirchenstaates in dem weitverzweigten Patrimonialbesitz der römischen Kirche die fast ausschliefsliche und unerschöpfliche Quelle ihrer Einnahmen zu suchen haben. Die Patrimonien waren die dem Kirchenstaat vorangehenden und ihn gleichsam vorbildenden weltlichen Besitzungen und damit zugleich der

Grundstock der späteren finanziellen Macht des Papsttums.

Ist schon für die älteste Zeit Grundbesitz der Kirche nicht gänzlich zu leugnen, so wurde sie doch erst seit dem Ausgang des vierten Jahrhunderts Grundbesitzerin im grofsen Stil. Es ist bereits an einer anderen Stelle [1] ausführlich nachgewiesen, wie diese grofsartigen Gütererwerbungen vornehmlich durch das Zusammenwirken dreier Momente herbeigeführt worden sind: durch den Übertritt der vornehmen Familien Roms zum Christentum, durch die gewaltige Erhöhung des päpstlichen Ansehens unter Leo dem Grofsen und vor allem durch die kriegerische und politische Not, welche nach dem Untergang des weströmischen Kaiserreichs über Italien hereinbrach. Seitdem besafs der römische Stuhl nicht nur in allen Teilen Italiens, sondern auch in Gallien, Afrika und fern in Asien ausgedehnte Patrimonien [2]. Es war ein weitverzweigter, stattlicher Besitz, der seine Erträge und Einkünfte jährlich nach Rom entsandte. Selbstverständlich lag es im Interesse der römischen Kirche, durch die aufmerksamste Fürsorge die Ertragsfähigkeit dieses Grundbesitzes aufs höchste zu steigern. Daher gab sie sich in einer musterhaften und bis ins kleinste geregelten Verwaltung die Gewähr, den Patrimonien eine dauernde finanzielle Bedeutung zu verleihen. Und nur ein Einblick in diese sorgsame Verwaltung erklärt uns, wie es möglich war, dafs die Patrimonien Jahrhunderte hindurch fast einzig und allein den materiellen Rückhalt der Kirche bildeten. Mit Rücksicht hierauf versuchen die nachfolgenden Zeilen eine Schilderung der auf den Patrimonien geübten Verwaltung zu geben.

---

1) Vgl. Schwarzlose, Die Patrimonien der römischen Kirche. Inaug.-Diss. (Berlin 1887), S. 8—22.

2) Vgl. Schwarzlose a. a. O. S. 23—32.

I.

Am gebräuchlichsten waren für den der kirchlichen Verwaltung unterstehenden Grundbesitz die Ausdrücke *fundus, massa* und *patrimonium,* welche in dieser Stufenfolge auch die Stützpunkte für die kirchliche Agrarverwaltung abgaben. Mit *fundus* [1] bezeichnete man in der Regel ein kleineres Grundstück, ein kleineres Landgut, zu dem die *casae* oder *casales* der Kolonen mitgehörten. Mehrere *fundi* zusammen bilden eine *massa,* nach dem heutigen römischen Ausdruck eine Tenuta, und mehrere *massae* endlich ein *patrimonium.* Die Zahl der *massae,* welche ein *patrimonium* bildeten, war unbestimmt. Wir wissen nur von dem sicilischen Patrimonium, dafs es 400 *massae* [2] zählte.

Im Sprachgebrauch der römischen Kirche war eine *massa* aber nicht blofs eine *conglobatio ac collectio quaedam possessionum ac praediorum* [3], sondern man bezeichnte mit diesem Ausdruck zugleich eine fest begrenzte Gutsverwaltung. Das möchte vielleicht neben anderen auch der Umstand beweisen, dafs die Söhne der *conductores* nicht aufserhalb des Bezirkes ihrer *massa* heiraten durften [4]. — Gehörte also ein *fundus* zu einer bestimmten *massa,* so unterstand er damit zugleich ihrer Verwaltung, ausgenommen den Fall, dafs er durch besondere Umstände, etwa durch Verpachtung von derselben eximiert wurde [5]. Ebenso war ein *patrimonium* nicht nur ein Güterkomplex von grofser Ausdehnung, sondern zugleich ein fest begrenzter Verwaltungsbezirk.

---

1) Cf. Du Cange, sub voce *fundus.*

2) Cf. I—E. 1186. Maur. II, 32. Es sei hier bemerkt, dafs die Urkunden zur Geschichte des Papsttums durchgängig nach der neuen, unter Leitung von Prof. Wattenbach durch Kaltenbrunner, Ewald und Löwenfeld besorgten Ausgabe der Jaffé'schen Regesten citiert sind (I—K. I—E. I—L), die Briefe Gregor's des Grofsen daneben nach der Maurinerausgabe.

3) Du Cange, sub voce *massa.*

4) Cf. I—E 1625. Maur. XII, 25.

5) Vgl. den Rest eines Pachtbuches aus dem Pontifikat Gregor's II. I—E 2173—2228.

Aus den Briefen Gregor's sowohl als ganz besonders aus den Überresten des Pachtbuches aus dem Pontifikat Gregor's II. geht hervor, daſs zu einem *fundus* oder einer *massa* Liegenschaften der mannigfachsten Art gehörten [1]. Es werden erwähnt *domus*, *horti*, *vineae*, *vineolae*, *oliveta*, *saliceta*, *glandareta* und *silvae* [2]. Als kleinere Bestandteile eines *fundus* oder einer *massa* können wir auch die mehrfach erwähnten *praedia*, *prata* und *terrulae* ansehen. Dagegen haben die Worte *possessio*, *possessiuncula* [3] und *ager* eine weniger bestimmte Begrenzung, und sie werden auch nur gebraucht, wenn von Grundbesitz der römischen Kirche im allgemeinen die Rede ist. — Daneben finden wir einen Güterkomplex zuweilen als *patrimoniolum* [4] und einmal sogar als *recula* [5] bezeichent. Mag es auch immerhin sein, daſs die so benannten Güter kleiner waren als andere, so glaube ich doch, daſs sie wohl an und für sich nicht unbedeutend waren, sondern nur den weltlichen Fürsten gegenüber, in deren Machtbereich sie lagen, so geringfügig bezeichnet wurden. Das eine Mal war es der Frankenkönig, das andere Mal Agilulf, der König der Langobarden, gegen deren Königreiche allerdings ein einzelnes römisches Patrimonium unbedeutend erscheinen muſste.

Erwähnenswert ist an dieser Stelle die Genauigkeit, mit welcher die geographische Lage eines jeden Grundstückes im Grundbuche der römiscken Kirche verzeichnet war. Die Lage eines jeden Hauses, Weinbergs, *fundus* u. s. w. war gewöhnlich näher bestimmt durch Beifügung der Straſse oder der Stadt [6], zu deren Territorium das betreffende Grundstück gehörte. Meistenteils war auch der jedesmalige kirchliche Guts- und Verwaltungsbezirk aufs genaueste beigefügt. Wir

1) Oft bezeichnet als *pertinentia*. Cf. I—E 2192. 2193. 2205.

2) Cf. I—E 2173. 2195. 2196.

3) Cf. I—E 1796.

4) Cf. I—E 1432. 1833.

5) Cf. I—K 686.

6) Cf. I—E 2011: *domum cum horto, positam iuxta thermas Diocletianas*. 2013: *casale Aurelianum, positum via Portuensi*. 2192: *locat fundum Salianum in territorio Caesenate*.

finden z. B. die Lage eines *fundus* fast immer näher bezeichnet durch Beifügung der *massa* und des *patrimonium*, in deren Verwaltungskreis er belegen ist [1].

Der besseren und übersichtlicheren Verwaltung wegen waren verschiedene sehr grofse Patrimonien häufig in kleinere Gutsverbände zerteilt. So zerfiel das sicilische Patrimonium in das *patrimonium Syracusanum* und *Panormitanum*, neben denen aber noch Unterabteilungen vorkommen. So bestellte Gregor I. im November 598 den Defensor Romanus zum Verwalter des Patrimoniums *in partibus Syracusanis, Catinensibus, Agrigentinis vel Milensibus* [2].

Einer ähnlichen Teilung unterlag das kampanische [3] Patrimonium, welches wir verschiedentlich in einen nördlichen Teil, das *patrimonium Cajetanum*, und einen südlichen, das *patrimonium Neapolitanum*, geschieden finden. Auch das *patrimonium Tusciae* schied man in ein *patrimonium Tusciae suburbanum* und ein eigentliches *patrimonium Tusciae*,

---

1) Cf. I—E 2197: *locat fundum Cocceianum et Folianum ex corpore massae Fonteianae patrimonii Appiae*. Cf. I—E 2195. 2198. 2200. 2201 u. ö.

2) Armbrust (die territoriale Politik der Päpste von 500 bis 800, Diss. Göttingen 1885) bringt dieses *Milensibus* mit dem alten Mylä, dem heutigen Milazzo an der Nordostküste Siciliens in Zusammenhang (vgl. a. a. O. S. 50 Anm. 6). Da wir jedoch an keiner Stelle bei Gregor I., durch dessen Briefe wir doch ziemlich genau über den Besitz der Kirche auf Sicilien unterrichtet sind, etwas von einem Gut der Kirche bei Mylä hören, so glaube ich mit Gfrörer (vgl. Gregor VII., Bd. V, S. 20A) die Vermutung aufrecht erhalten zu müssen, dafs *Milensibus* eine verdorbene Lesart für *Melitensibus* ist. Demnach hätte der römische Stuhl auf der Insel Malta Grundbesitz gehabt. Es könnte uns solcher Besitz um so weniger befremden, als ja Gregor der Grofse selbst römischen Besitz auf Inseln erwähnt (cf. I—E 1139. Maur. I, 72). Abgesehen davon, dafs die Erwähnung dieses Inselbesitzes gerade dem Subdiakon des sicil. Patrimoniums gegenüber die Vermutung nahe legt, als habe Gregor zum sicil. Patrimonium gehörige Inseln ein Auge gehabt, würde auch Duchesne's Nachweis eines Besitztums der römischen Kirche auf der Insel Gozzo bei Malta (vgl. S. 54. 55. 7) eine Besitzung auf Malta selbst nicht befremdlich erscheinen lassen.

3) Cf. I—E 2214. 2300. — 2217. 2218.



eine Teilung, die sich auch bei dem *patrimonium Appiae* [1] allmählich ausgebildet hatte.

Was nun das Verhältnis dieses kirchlichen Grundbesitzes zum Staat anbetrifft, so war er keineswegs von den staatlichen Gesetzen eximiert [2]. Hatten sich auch für die Beamten der römischen Kirche allmählich einige Vorrechte herausgebildet, so war sie dagegen hinsichtlich der Patrimonien eine Grundbesitzerin wie alle anderen des Reiches. Daher wurde auch von ihrem Grund und Boden alljährlich die staatliche Grundsteuer erhoben. In einem Briefe [3] Gregor's wird dieselbe *burdatio* genannt. Aus diesem Schreiben erhellt zudem, dafs Gregor diese Steuer nicht unmittelbar von den Kolonen erhoben wissen will, weil diese oft hart von den kaiserlichen Steuererhebern bedrückt wurden, sondern vom Gutsbesitzer selbst resp. von dessen Verwaltern. Diese Staatssteuer wurde noch lange Zeit von den Patrimonien entrichtet. Unter Conon ist es besonders hervorgehoben [4], dafs der Kaiser dieselbe für das bruttische und lucanische Patrimonium erliefs. Erst Gregor II. hörte auf, sie zu zahlen [5]. Dafs sich der kirchliche Patrimonialbesitz keiner besonderen Exemtionen zu erfreuen hatte, möchte endlich noch daraus erhellen, dafs auch die Kolonen der römischen Patrimonien zum kaiserlichen Heer ausgehoben wurden [6].

1) Es zerfiel in die beiden Verwaltungsbezirke patrimonium Appiae suburbanum, in der Nähe von Rom, und patrimonium Appiae. Cf. I—E 2211. 2223 und Schwarzlose a. a. O. S. 32.

2) Diese Thatsache beweist zur Genüge, wie weit die Päpste der damaligen Zeit davon entfernt waren, sich als souveräne Herrscher zu dünken. Selbst ein Papst wie Gregor der Grofse erkannte den byzantinischen Kaiser als weltlichen Oberen an. Cf. Maur. III, 65; V, 21; VII, 46. I—E 1266. 1352. 1451.

3) Cf. I—E 1112, Maur. I, 44, über *burdatio* vgl. Wisbaum, Die wichtigsten Richtungen und Ziele der Thätigkeit des Papstes Gregor's des Grofsen, Diss. (Bonn 1884), S. 7.

4) Cf. Murat. SS. It. III, 1 p. 147 C; vgl. Duch. a. a. O. S. 368. 369 vgl. S. 64, 9.

5) Vgl. Armbrust a. a. O. S. 36.

6) Cf. I—E 1186. Maur. II, 32.

Fragen wir nun nach den Beamten, welche diesen römischen Grundbesitz verwalteten, so sehen wir unter diesen die verschiedensten Grade des römischen Klerus vertreten. Wir finden unter ihnen Diakonen, Subdiakonen, Defensoren und Notarien, einmal auch einen Presbyter [1].

Allgemein wurden diese Oberverwalter der kirchlichen Güter als *rectores patrimonii* [2] bezeichnet. Da dieselben die geistliche sowohl als die weltliche Gewalt [3] über ihren jedesmaligen Verwaltungssprengel in ihrer Person vereinigten, so nahmen sie nicht bloſs eine bedeutende, sondern auch eine verantwortliche Stellung ein. Daher hatte sich allmählich die Sitte herausgebildet, daſs diese wichtigen Kirchenbeamten am Grabe des Apostelfürsten verpflichtet wurden und ebenda ihre Bestallung empfingen [4].

Nur ausnahmsweise begegnen uns Bischöfe als Verwalter römischen Grundbesitzes [5]. Wie es sich aus den wenigen Notizen, die wir hierüber haben, ergiebt, scheint ihnen nur in dem Falle solcher unterstellt gewesen zu sein, wenn er im Weichbilde ihres Bischofssitzes gelegen und zu unbedeutend war, um einen eigenen Verwalter dahin zu senden.

Aus dem Umstande, daſs die meisten der römischen Gutsvorsteher aus den Defensoren genommen wurden, hat man bisweilen den Schluſs gezogen [6], daſs der Name *defensor* ein Gattungsbegriff sei für sämtliche Verwalter römisch-kirchlicher Patrimonien. Dem ist aber nicht so. Weder

1) Cf. I—E 1386.

2) Cf. I—E 1067. 1068. 1226 u. ö.

3) Cf. I—E 1067. 1076.

4) Cf. I—E 1139; Maur. I, 72. Gregor I. schreibt hier an Petrus, den Subdiakon von Sicilien: „Sed tua Experientia sanctae Ecclesiae utilitatem conspiciat, memor, quod ante sacratissimum beati Petri Apostoli corpus potestatem patrimonii eius acceperit.“

5) In den Briefen Gregor's sehen wir nur drei Bischöfe als Gutsverwalter fungieren und zwar die Bischöfe Malchus (cf. I—E 1198. 1226; Maur. II, 46; III, 22), Johannes (cf. I—E 1546; Maur. IX, 62) und Sabinianus (cf. I—E 1733; Maur. IX, 100). Unter Pelagius (555—560) erschien der Bischof Julianus von Cingulum als Verwalter eines römischen Kirchengutes.

6) Vgl. Baxmann, Politik der Päpste I, 91. 92.



Gregor der Grofse noch die andern Päpste hatten eine bestimmte Klasse von Klerikern zur Verwaltung der römischen Kirchengüter privilegiert; es konnte also nicht blofs ein Defensor *rector patrimonii* werden noch auch war jeder, welcher diese Stellung einnahm, Defensor, sondern ganz abgesehen von seinem sonstigen kirchlichen Rang und Stand konnte jeder, der in den Augen des Papstes hierzu geeignet erschien, mit der Verwaltung eines kirchlichen Gutssprengels betraut werden. Und so erklärt es sich, dafs wir fast alle Grade des römischen Klerus unterschiedslos [1] in der Verwaltung der Kirchengüter vertreten finden.

Die Thatsache nun, dafs wir zumeist Defensoren mit der administrativen Gewalt auf den römischen Gutsverbänden bekleidet sehen, mag sich wohl daraus erklären, dafs sich dieselben am besten für diese Stellung eigneten. Es wird sich uns diese Überzeugung aufdrängen, wenn wir etwas näher auf die geschichtliche Entwickelung des Defensorenamtes eingehen.

Das Amt der Defensoren stammt aus der Verfassung der späteren Kaiserzeit. Weil das Volk oft schwer durch die widerrechtliche Bedrückung und Willkür seitens der kaiserlichen Beamten, besonders der Steuerbeamten, zu leiden hatte, gewährten die Kaiser Valentinian und Valens den Bürgerschaften das Recht, angesehene Männer aus ihrer Mitte zu wählen, welche über Recht und Billigkeit zu wachen und, wie ehedem die Volkstribunen, das niedere

1) In Gallien finden wir den Presbyter Candidus cf. I—E 1386. 1467. 1750; Maur. VI, 7; VII, 24; XI, 70, dem patrimonium Tusciae steht der Diakon Eugenius vor, I—E 1621; Maur. XII, 45, als rector einer der sicilischen Gütermassen erscheint der Diakon Cyprianus cf. I—E 1277. 1286. 1323. 1340. 1465; Maur. IV, 6. 16; V, 8. 27; VII, 22. Vorübergehend werden in ähnlichen Stellungen genannt die Diakonen Castorius (I—E 1338; Maur. V, 28) und Martinus (I—E 1464; Maur. VII, 18). Dies wären die Kleriker aus den *ordines maiores,* welche wir die Funktion der *rectores patrimonii* ausüben sehen. Es folgen nunmehr die Gutsverwalter aus den *ordines minores,* welche gleichzeitig meistenteils der *schola defensorum* angehörten. Hierher gehören alle, die wir in den Briefen Gregor's I. als Subdiakonen oder schlechthin als Defensoren in solcher Stellung erblicken.

Volk gegen alle Übergriffe zu schützen hatten. Diese Patrone des Volkes, welche später auch eine gewisse richterliche Befugnis erhielten, nannte man *defensores plebis* oder *defensores civitatum* [1]. Zur Verteidigung in äufseren Angelegenheiten vor Gericht und gegen Laien bildete sich die Kirche dieselbe Beamtenklasse [2], indem sie diesen *defensores Ecclesiae* allerdings noch andere Geschäfte, wie namentlich die Fürsorge für die Armen, übertrug [3]. Die Armenpflege blieb stets eine Hauptaufgabe der Defensoren und wurde ihnen bei ihrem Amtsantritt jedesmal ganz besonders warm ans Herz gelegt. Über ihre Ernennung erhielten die Defensoren eine Urkunde [4]. Es war dies um so mehr nötig, als es sich bisweilen ereignete, dafs sich Männer in betrügerischer Absicht den Gutsunterthanen der Kirche gegenüber als Defensoren ausgaben [5].

Seit dem Pontifikate des Gelasius (492—496) gehörten die Defensoren dem Klerus an, und zwar traten sie, ebenso wie die Notare, in einen der *ordines minores* der Kirche ein [6]. Sie hatten also einen der Grade vom Subdiakonat abwärts, und da es immer besonders hervorgehoben wird [7], wenn einer der Defensoren die Würde eines Subdiakons besafs, so dürfen wir vielleicht annehmen, dafs die übrigen

---

1) Cf. Du Cange, sub voce *defensor*. Gfrörer, Gregor VII, Bd. VII, S. 26; Rohrbacher, Universalgesch. der kathol. Kirche, Bd. IX, S. 422.

2) Eine karthagische Synode von 407 bittet den Kaiser um Einsetzung von *defensores ecclesiarum*. Vgl. Mansi III, 1164.

3) Vgl. z. B. die Bestallung des Defensors Vincomalus I—E 1342; Maur. V, 29, „ut quidquid pro pauperum commodis tibi a nobis iniunctum fuerit, incorrupte et vivaciter exequaris" I—E 1622; Maur. XI, 38. Weiter über den Schutz der Armen gegen Bedrückungen cf. I—E 1102. 1209. 1417. 1582. 1720. 1670; Maur. I, 36; III, 5; VI, 38; XI, 17. 19; XII, 3.

4) Cf. I—E 1546; Maur. IX, 62.

5) Cf. I—E 1137.

6) Vgl. Anm. der Mauriner zu Maur. III, 22, bei I—E 1226. Unter Gelasius kommen zuerst Defensoren der römischen Kirche vor, cf. I—K 645. 648. 650. 741.

7) Cf. I—E 1067. 1076. 1112. 1114 u. ö.



Defensoren, was ihren geistlichen *ordo* anbelangt, Akoluthen waren, da es nicht wohl zu denken ist, dafs sie Lektoren oder Exorcisten gewesen seien.

So erhielten die Defensoren zu ihrer ursprünglichen weltlichen Bestimmung auch noch einen gewissen geistlichen Rang. Und da nun die Vorsteher der kirchlichen Gutsverbände, wenn sie ihre Stellung im vollem Mafse ausfüllen wollten, in weltlichen wie in geistlichen Dingen Bescheid wissen mufsten, so liegt es auf der Hand, dafs sich die Defensoren, welche eine solche Doppelseitigkeit in sich verbanden, am besten für diese Stellung eigneten. Wir können jedenfalls annehmen, dafs Gregor nicht ohne Rücksichtnahme auf diesen Vorzug die Verwaltung der Kirchengüter zumeist in die Hände der Defensoren legte. Zur Erreichung seiner politischen Ziele liefs ihm sein Scharfblick gerade diese Männer am geeignetsten erscheinen, und so erwuchs in ihnen der römischen Kirche ein Personal, geeignet, ihre Pläne für Begründung eines Supremats mit Nachdruck zu betreiben.

Dieser ihrer bedeutenden Wirksamkeit gemäfs suchte Gregor auch ihre Stellung zu heben. Nicht nur übertrug er ihnen viele wichtige und ehrende Aufträge [1], sondern er verlieh auch den sieben ersten ihrer Genossenschaft den Ehrentitel der Regionarier [2], welchen die Subdiakonen und Notare schon seit länger führten. Der erste unter diesen Sieben scheint zudem noch eine besonders bevorzugte Stellung eingenommen zu haben, da es stets hervorgehoben wird, wenn einer der Defensoren die Würde eines *primus de-*

1) Sie greifen in das Leben kirchlicher und klösterlicher Personen ein, bestrafen im Auftrage des Papstes oder senden die Beschuldigten nach Rom, cf. Maur. III, 36; V, 28; VI, 23; IX, 60; X, 10; XIII, 18. 26. 27. 35; I—E 1241. 1338. 1403. 1636. 1771. 1887. 1894. 1896. 1903, entscheiden Streitigkeiten zwischen Klerikern, cf. Maur. VIII, 7; IX, 23; X, 28; XI, 37; I—E 1494. 1556. 1725. 1812, überwachen die Kirchenzucht, cf. Maur. X, 8; XIII, 24. 25; I—E 1770. 1646. 1648.

2) Cf. I—E 1503; Maur. VIII, 14. Joh. Diac. Vita Gregorii II, 20. *Septem ex Defensoribus honore regionario decorandos indixit.*



fensor bekleidet [1]. — Die amtliche Anrede der Defensoren war *Experientia tua* [2].

Wie schon gesagt, standen die meisten Patrimonien unter Leitung dieser Defensoren [3]. Diejenigen, welche eines der bedeutenderen Patrimonien verwalteten, hatten gewöhnlich den *ordo* eines Subdiakons [4]. Seltener finden wir Notare mit der Oberleitung eines Patrimoniums betraut [5].

Unter diesen Oberverwaltern standen gewöhnlich wieder *defensores* [6], *notarii (chartularii)* [7], *actores* und *actionarii* als ihr *officium*.

---

1) Cf. I—E 1503. 1906; Maur. VIII, 14; XIII, 38.

2) Ebenso wurden die Notare *Experientia tua* angeredet, cf. Maur. IV, 33; VI, 23; I—E 1303. 1403. Die Anrede der Diakonen war bald *Dilectio* (cf. I—E 1277. 1286. 1340. 1464; Maur. IV, 6. 16; V, 27; VII, 18), bald ebenfalls *Experientia tua* (cf. I—E 1338; Maur. V, 28). Die Anrede der Bischöfe war durchweg *Fraternitas tua* (cf. I—E 1273; Maur. IV, 2), die der Presbyter war meistens *Dilectio tua* (cf. I—E 1386. 1426. 1467; Maur. VI, 7. 46; VII, 24), allerdings finden sich bei ihnen auch noch andere Anreden, so heifst z. B. der Presbyter Anastasius in demselben Brief (cf. I—E 1475; Maur. VII, 32) bald *Caritas*, bald *Fraternitas*, bald *Dilectio tua*.

3) In Samnium sehen wir z. B. den Defensor Scholasticus als Verwalter (cf. I—E 1567. 1721; Maur. VIII, 32; XI, 20), in Calabrien den Defensor Sergius (cf. I—E 1496; Maur. VIII, 8).

4) Unter Gregor I. stand dem sicilischen Patrimonium lange Zeit der Subdiakon Petrus vor (cf. I—E 1067. 1076. 1112. 1134 u. ö.), dem kampanischen der Subdiakon Anthemius (cf. I—E 1091. 1127) und unter demselben längere Zeit ein anderer Subdiakon Petrus (cf. I—E 1238), dem dalmatinischen der Subdiakon Antonius (cf. I—E 1226), dem appischen der Subdiakon Felix (cf. I—E 1991). Es finden sich allerdings auch von dieser Regel Ausnahmen, denn nach Petrus stand lange Zeit der Defensor Romanus dem sicil. Patrimonium vor (cf. I—E 1635).

5) I—E 1796 der Notar Pantaleon als Verwalter des ligurischen Patrimoniums.

6) So stand z. B. in Palermo der Defensor Fantinus unter dem Defensor Romanus, cf. I—E 1562; Maur. IX, 55.

7) In Palermo finden wir zeitweilig den Notar Benenatus der Oberleitung des Subdiakons Petrus unterstellt, cf. I—E 1186; Maur. II, 32. „Benenatum vero notarium pariter transmisi, ut in Panormitana parte locum tuum in Patrimonio, quoadusque omnipotens Deus ordinet quod ei placuerit, ipse conservet.“ Später finden wir in dieser

Den kleineren Gutsverbänden, den *massae*, standen gewöhnlich *conductores* vor [1], unfreie Erbpächter der römischen Kirche, eine Klasse von Gutsverwaltern, welche die römische Kirche der kaiserlichen Domänenverwaltung nachgebildet hatte [2]. Sie hatten in dem Umfange ihrer Pachtungen die Prästationen der Bauern einzutreiben und die unmittelbare Verwaltung zu besorgen. Zwischen ihnen und den Rektoren standen die *actionarii*. — Auf den kleineren Höfen endlich safsen *coloni*, ebenfalls unfreie Leute, oder Sklaven.

Wenn auch aus den Briefen Gregor's zweifellos hervorgeht, dafs derselbe persönlich nicht nur lebhaftes Interesse, sondern wohl den gröfsten Teil seiner Fürsorge [3] den Patrimonien der römischen Kirche zugewendet hat, in denen er mit Recht die Basis eines kirchlichen Finanzwesens und den materiellen Rückhalt für eine gesunde äufsere Politik erkannte, so liegt es ebenso deutlich auf der Hand, dafs der grofse Papst trotz seiner Vielseitigkeit und ungeheueren Arbeitskraft doch unmöglich allein alle mit der Verwaltung der Patrimonien zusammenhängenden Geschäfte erledigen konnte. So hat ihm jedenfalls in Rom ein mit den Verhältnissen und Geschäften der römischen Güter vertrauter Kleriker bei Besorgung der die Patrimonialverwaltung betreffenden Angelegenheiten zur Seite gestanden. Richtig hat Wisbaum erkannt [4], dafs der Diakon Bonifatius zeitweilig

---

Stellung den Notar Hadrianus (cf. I—E 1303. 1403; Maur. IV, 23; VI, 23) und neben ihm zeitweilig noch den Notar Salerius cf. I—E 1562; Maur. IX, 55. — Vgl. Anm. der Mauriner zu I, 77. I—E 1144. Idem fuit in Romana Ecclesia Chartularii et Notarii officium.

1) Cf. I—E 1186. 1346; Maur. II, 32; V, 31.

2) *Conductores domus nostrae* hiefsen die unfreien Erbpächter auf den kaiserlichen Gütern. Vgl. Marquardt-Mommsen V, 250—251.

3) Zum Beweise vergleiche man nur seine zahlreichen Briefe, die fast sämtlich Hinweise und Vorschriften der Patrimonialverwaltung enthalten.

4) Vgl. Wisbaum S. 8. Meiner Ansicht nach geht Wisbaum zu weit, wenn er aus den Stellen, wo der Diakon Bonifatius gewissermafsen als rechte Hand des Papstes in der Patrimonialverwaltung erscheint, gleich den Schlufs zieht, dafs überhaupt in Rom „ein Diakon als Chef der gesamten Patrimonialverwaltung“ gestanden habe. We-

diesen Posten bekleidete, doch scheint er nicht alle hierher gehörigen Geschäfte erledigt zu haben, wie denn z. B. die Angelegenheiten der Defensoren verschiedentlich durch die Hand des Notars Paterius [1] gegangen sind. Übrigens begegnet es uns schon in früherer Zeit, dafs die Angelegenheiten der Patrimonien von einem Dritten besorgt werden; denn bereits unter Papst Pelagius im Jahre 559 werden die Einkünfte aus den picenischen *massae* an Anastasius, den „*argentarius et arcarius Ecclesiae*“ eingezahlt [2].

Erst unter späteren Päpsten, welche nicht mehr in dem Mafse wie Gregor persönlich die Patrimonialverwaltung überwachten, erstand das Amt eines Primicerius der Defensoren, in dessen Hand alle Fäden der Patrimonialverwaltung zusammenliefen.

Schon aus dem bisher Gesagten erhellt, dafs die Verwaltung der kirchlichen Patrimonien in allen Stücken darauf angelegt war, dieselben trotz aller Verschiedenheit inbezug auf Gröfse und geographische Lage zu einem wohl gegliederten Organismus zusammenzuschliefsen. Von wesentlichem Einflufs auf die Durchführung dieses Bestrebens war der Umstand, dafs es ganz bestimmte Grundsätze waren, welche die Kirche bei Verwaltung ihrer Patrimonien in Anwendung brachte. Zumeist waren auch hier die Bestimmungen Gregor's I. die mafsgebenden. Er suchte vor allen Dingen den Grundsatz zur Geltung zu bringen, dafs die Kirche ihre Güter selbst verwalten müsse. Daher suchte er einerseits die Verpachtungen von Kirchengut so viel als möglich zu vermeiden und anderseits die Verwaltung derselben ausschliefslich in die Hände von Klerikern zu legen.

---

der reichen die uns hierüber berichtenden Stellen aus, zu beweisen (cf. I—E 1186. 1273. 1411; Maur. II, 32; IV, 2; VI, 61), dafs Bonifatius immer diese Stellung bekleidet habe, noch viel weniger aber dazu, dafs der Inhaber derselben stets ein Diakon gewesen sei. Wir dürfen nur das als sicher hinstellen, dafs Gregor zeitweilig geschäftskundige Kleriker an diesen Posten berufen hat.

1) Über Paterius vgl. I—E 1341. 1391. 1622; Maur. V, 29; VI, 12; XI, 38.

2) Cf. I—K 953.



Wenn wir auch bereits in der früheren Zeit meistenteils Kleriker und Kirchenbeamte mit der Verwaltung der Patrimonien betraut sehen [1], so scheint vollends Gregor I. eine gewisse Abneigung gegen die Verpachtung von Kirchengut gehabt zu haben, und er scheint dieselbe nur dann gewährt zu haben, wenn es die Rücksicht auf diejenigen, welche zur Kirche in Pachtverhältnis treten wollten, nicht anders zuliefs [2]. — Bei seinen Nachfolgern Honorius I. und noch mehr bei Gregor II. sehen wir dagegen einen grofsen Teil des kirchlichen Grundbesitzes in den Händen von Pächtern [3]. Mag nun auch immerhin die Möglichkeit offen sein, dafs uns Deusdedit nur zufällig aus dem Pontifikate Gregor's II. mehr Pachtbestimmungen, aus dem Pontifikat Gregor's I. dagegen mehr Nachrichten über eigene Verwaltung der Kirche erhalten hat, so glaube ich doch aus dem Umstande, dafs uns überhaupt in den Briefen der späteren Päpste nicht mehr die spezielle Fürsorge für die Patrimonialverhältnisse wie ehedem unter Gregor I. entgegentritt, den Schlufs ziehen zu dürfen, dafs auch unter ihnen weit mehr Verpachtungen stattgefunden haben als unter diesem. Jedenfalls waren auch ihre Pachtbedingungen mehr geeignet, Pachtlustige herbeizuführen.

Sodann war es, wie schon angedeutet, das Bestreben Gregor's I., nur Klerikern die Verwaltung kirchlichen Gutes zu übertragen. Daher seine Sorgsamkeit für Ausbildung eines kirchlichen Verwaltungssystems; standen doch die Laien, auch wenn sie Kirchenbeamte waren, nicht in demselben Mafse unter der kirchlichen Botmäfsigkeit und Gewalt wie die Kleriker. In einem Brief [4] an den Bischof

1) Diakonen vgl. I—K 633. 923, Defensoren I—K 741, Actoren I—K 666, ein Bischof I—K 953.

2) Cf. I—E 1139; Maur. I, 72 — I—E 1651. Hier erscheint z. B. der Expräfekt Gregor als Pächter der römischen Kirche.

3) Cf. I—E 2011. 2013. 2031. 2032. 2034. 2036. 2173—2228.

4) Cf. I—E 1731; Maur. IX, 65. „Indicatum nobis est quod laicis quibusdam curam vestri patrimonii committentes, postmodum in rusticorum vestrorum depraetationibus, atque per hoc exfugationibus fuerint deprehensi, et reddere res, quas indecenter retinent ha-

Januarius von Cagliari spricht Gregor sich über die Mifsstände der Laienverwaltung aus. Er hatte überhaupt nur Kleriker in seiner Umgebung, was Johannes Diaconus in seiner Biographie besonders hervorhebt [1]. Sogar in Gallien [2] setzte es Gregor durch, dafs ein Kleriker mit der Leitung des dortigen Kirchengutes betraut wurde. Dort war der jedesmalige fränkische Vorsteher der Provinz Marseille, welcher gewöhnlich den Titel eines Patricius führte, gleichzeitig Verwalter des dort gelegenen römischen Patrimoniums gewesen [3]. Zur Zeit Gregor's war es Dynamius [4]. Gregor strebte nun danach, hier einen eigenen Rektor zu haben. Die Gelegenheit, seinen Willen durchzuführen, bot sich ihm, als im Jahre 594 der Patricius Dynamius vom König Childebert abgesetzt wurde [5]. Der Presbyter Candidus wurde der erste Rektor des gallischen Patrimoniums aus dem Klerikerstande, nachdem bis zu seiner Ankunft der Bischof Virgilius von Arles die Verwaltungsgeschäfte besorgt hatte [6].

Sein Verhalten zu den Gutsunterthanen der römischen Kirche kennzeichneten Gerechtigkeit und Milde, zwei Hauptzüge im Charakter Gregor's. Er wollte nicht, dafs „der Seckel der Kirche mit schändlichem Gewinn besudelt werde“ [7]. Daher untersuchte er nicht blofs aufs strengste die Rechnungen seiner Beamten, sondern er wachte auch darüber, dafs die Kirche nicht etwa mit ihren Eigentumsansprüchen das Recht ihrer Gutsnachbarn verletzte [8].

---

bitas, quasi suae ditioni, quippe vestrae non suppositi curationi, postponant, vobisque despiciant actuum suorum reddere rationem . . . . . De cetero cavendum a Fraternitate vestra est, ne secularibus viris, atque non sub regula vestra degentibus, res Ecclesiasticae committantur, sed probatis de vestro officio Clericis.“

1) Cf. Joh. Diac. II, 15: „nemo laicorum quodlibet palatii ministerium vel ecclesiasticum patrimonium procurabat, sed omnia ecclesiastici juris munia ecclesiastici viri subibant“.

2) Cf. I—E 1384; Maur. VI, 5.

3) Cf. I—K 943. 947. Patricius Placidus.

4) Cf. I—E 1237.

5) Vgl. Greg. Tur. VI, 7, 2; Lau, Gregor der Grofse, S. 182.

6) Cf. Maur. VI, 53; I—E 1437.

7) Cf. Maur. I, 44; I—E 1112.

8) Cf. I—E 1102.

Vor allem aber war er darauf bedacht, die Lage der auf den Kirchengütern sitzenden Bauern zu heben [1]. Diese wurden von den römischen Beamten oft aufs härteste bedrückt. So steigerten sie z. B. den Modius bisweilen von 16 Sextaren auf 25 Sextare und zwangen die Bauern, von je 20 Scheffeln der Ernte einen abzugeben. Gregor steuerte solchem willkürlichen Drucke. Er setzte den Modius auf 18 Sextare fest und verordnete, daſs von 35 Scheffeln der Ernte einer abgegeben werden sollte. — Ferner wurden die Colonen oft im Preis geschmälert, wenn ihnen für den Fall, daſs das pflichtmäſsig abgelieferte Getreide nicht ausreichte, solches noch abgekauft wurde. Hiergegen verordnete Gregor, daſs ihnen für ihr Korn der staatlich fixierte Marktpreis *(pretia publica)* zu zahlen sei [2]. Auſserdem bestimmte er, was die jährlichen Getreidelieferungen anbetrifft, daſs das Risiko der Überfahrt nicht mehr von den Colonen getragen, sondern bei einem Unfall der Verlust der Kirchenverwaltung zur Last fallen sollte [3]. Damit nach seinem Tode die Colonen nicht von neuem bedrückt würden, lieſs er für jeden ein Register seiner Leistungen [4] *(libellus securitatis)* anfertigen, auf welches sich derselbe eventuell berufen konnte. Zudem stand bei einer Beschwerde jedem Colonen der Zugang zu ihm selbst offen [5].

In dieser Weise war Gregor der Groſse sein ganzes Leben hindurch aufs angelegentlichste für Hebung der Pa-

1) Cf. Gregorovius a. a. O. II, S. 63; Rohrbacher a. a. O. S. 440. 441.

2) Cf. I—E 1112; Maur. I, 44. „Et volumus, ut iuxta pretia publica omni tempore, sive minus, sive amplius frumenta nascantur, in eis comparationis mensura teneatur.“ Vgl. Wisbaum a. a. O. S. 5. 6.

3) So verstehe auch ich mit Wisbaum die Worte Maur. I, 44: „frumenta autem, quae naufragio pereunt, per omnia volumus reputari“. Anders Gregorovius a. a. O. II, S. 63; Rohrbacher a. a. O. IX, S. 441.

4) Cf. Maur. I, 72; I—E 1139.

5) Cf. I—E 1561; Maur. XI, 21; I—E 1567; Maur. VIII, 32. „Alexander Frix, colonus Ecclesiae nostrae, questus est nobis in domo.“

trimonien und für Verbesserung ihrer Verwaltung bemüht. Nie wieder hat ihnen ein Papst dieselbe aufmerksame Fürsorge zugewandt. Sein Verdienst ist es, den Grundbesitz der römischen Kirche in einen festen, wohlorganisierten Verwaltungsverband eingegliedert, hier Ordnung geschaffen zu haben. Und seine rastlose Mühewaltung ist nicht unbelohnt geblieben. Durch sie wurde natürlicherweise auch die Ertragsfähigkeit der Patrimonien sehr erheblich gesteigert, so daſs sie das leisten konnten, was sie geleistet haben: sie haben Jahrhunderte hindurch den materiellen Rückhalt nicht nur des Papsttums, sondern überhaupt der römischen Kirche gebildet.

II.

Gehen wir nun darauf ein, diese Erträge und Einkünfte der Patrimonien selbst des näheren zu erörtern, so ist es allerdings nicht möglich, einen genauen Rechnungsbericht über die Einkünfte zu geben, welche die römische Kirche aus ihrem Grundbesitz gezogen hat, da Rechnungsbücher nicht auf uns gekommen sind. Es kann daher nur die Aufgabe bleiben, die wenigen sicheren Berichte über Einnahmen aus den Patrimonien zu sammeln, im übrigen aber aus den ungeheueren Ausgaben der Kirche einen Rückschluſs zu ziehen auf ihre Einnahmen und so im ungefähren ein Bild zu entwerfen von der finanziellen Macht, welche ihr die Patrimonien zugebote stellten.

Die Einkünfte, welche der römische Stuhl aus seinen Patrimonien bezog, waren doppelter Natur; teils waren es Natural-, teils Geldleistungen. So weit sich der Grundbesitz in kirchlicher Verwaltung befand, war diese zwiefache Leistung eine ausnahmslose.

Die Naturalleistung bestand in einer bestimmten Quote, welche die einzelnen Colonen von dem jedesmaligen Ertrage ihrer Höfe abliefern muſsten. Bestimmt läſst sich dieses System allerdings nur auf den sicilischen Patrimonien nachweisen, doch ist es wahrscheinlich auch auf den übrigen

beobachtet worden. Von Sicilien wurde die auf diese Art eingekommene Kornmasse zweimal in jedem Jahre, im Frühjahr und im Herbst, nach Rom geschafft [1]. Wie Wisbaum [2] nachgewiesen hat, wurde für diese Naturalleistung kein Geldäquivalent angenommen. Wurde mehr Getreide gebraucht als durch diese pflichtmäfsige Ablieferung einkam, so wurde dies teils von den Colonen [3], teils von Fremden [4] zu der Pachtlieferung hinzugekauft und bis zu dem Termin, an dem alljährlich das Korn nach Rom transportiert wurde, in Scheunen aufbewahrt.

Die daneben von den Colonen erhobene Geldsteuer, *pensio* genannt [5], wurde nach dem jedesmaligen Ausfall der Ernte und überhaupt nach der Leistungsfähigkeit des einzelnen Bauern *(prout vires rusticorum portant)* bemessen. In derselben Weise ist vielleicht schon die *pensio* zu verstehen, welche unter Pelagius [6] von den gallischen Besitzungen entrichtet wird, so dafs demnach diese Art der Abgaben bereits eine ältere Institution der römischen Kirche wäre. Eine solche *pensio* wurde auch von solchen verlangt und eingetrieben, welche auf dem Grund und Boden der Kirche ansässig waren, z. B. von den Juden. Es geht dies aus einem Brief Gregor's hervor [7], in dem er den Befehl giebt, denjenigen Juden, welche zum Christentum überträten, diese Abgabe, wenn sie jährlich in 3—4 Solidi bestände (c. 37—49 M.), um einen Solidus zu ermäfsigen. In ähnlicher

1) Cf. I—E 1139; Maur. I, 72; Wisbaum a. a. O. S. 5.

2) Vgl. Wisbaum a. a. O. S. 6; Maur. I, 44.

3) Cf. Maur. I, 44; I—E 1112.

4) Cf. I—E 1139; Maur. I, 72. „Quinquaginta vero auri libris nova frumenta ab extraneis compara, et in Sicilia in locis, in quibus non pereant, repone.“

5) Cf. I—E 1112. 1138. 1260; Maur. I, 44; II, 32; III, 58: „sciens, quod quid illic te providente datum fuerit, patrimonii nostri pensionibus esse reputandum“. I—E 1597; Maur. X, 9: „de pensionibus Ecclesiastici patrimonii“. II, 32: „pensiones quoque nonae et decimae indictionis, quas exegisti“.

6) Cf. I—K 943.

7) Cf. Maur. V, 8; I—E 1322.

Weise erhob die afrikanische Kirche von ihrem Grundeigentum einen Zins [1].

Ebenso wird wohl der Kirche von den Grundstücken, welche sie verpachtete, sowohl eine Natural- wie eine Geldabgabe bisweilen gleichzeitig entrichtet worden sein. Einmal, bei der Verpachtung der Insel Capri an den Konsul Theodor [2], ist diese doppelte Abgabe, bestehend in 109 Goldsolidi (1335,25 M.) und einer bestimmten Quantität Wein, besonders angegeben. Die Vermutung, dafs neben der Geldleistung noch eine gewisse Naturalleistung stattgefunden hat, erscheint bei den uns überlieferten Verpachtungen aus dem Grunde nicht undenkbar, als sich die hier genannten Grundstücke gerade nicht allzu weit von Rom befanden, und also ein Transport nach der Hauptstadt nicht mit Schwierigkeiten verknüpft war.

Meistenteils wird allerdings eine blofse Geldabgabe bei den Verpachtungen geleistet worden sein. Dafs solche unter Gregor I. nur in beschränktem Mafse stattgefunden haben, ist bereits hervorgehoben [3]. Interessant ist aus seinem Pontifikat an dieser Stelle nur noch die einmalige Erwähnung einer *Superficies* [4]. Wie schon erwähnt, kamen Verpachtungen seitens der Kirche, wie die uns hierüber erhaltenen Berichte angeben, erst seit dem Pontifikate Honorius I. [5] und noch mehr seit dem Gregor's II. in Aufnahme [6]. Über die Dauer der Verpachtung, wie über die Höhe des Pachtgeldes haben wir nur wenig sichere Angaben [7], die meisten geben nichts als das blofse Faktum der *locatio*.

1) Cf. Maur. II, 44; I—E 1196.

2) Cf. I—E 2216. Vgl. Gfrörer a. a. O. S. 23.

3) Vgl. S. 74.

4) Ein gewisser Adeodatus hatte von der Kirche ein Grundstück gepachtet, um auf demselben ein Gebäude aufführen zu können. Hierfür entrichtete er an die Kirche eine jährliche Abgabe von zwei Sol., cf. Maur. XII, 9. Die *Superficies* war eine alte römische Art der Verpachtung. Vgl. Baron, Pandekten, S. 293, § 183.

5) Cf. I—E 2011. 2013.

6) Cf. I—E 2173—2228.

7) Ein gewisser Gratiosus pachtet ein Haus mit Garten auf

Im Bereich der einzelnen *massae* trieben die *conductores* diese Abgaben ein [1], aus deren Händen sie dann durch die sogenannten *actores* den Rektoren der einzelnen Patrimonien übermittelt wurden. Von diesen wurden sie endlich weiter nach Rom befördert.

Wie viel nun die einzelnen Patrimonien alljährlich einbrachten, darüber sind uns leider nur ganz vereinzelte Nachrichten erhalten. Aus der Zeit des Gelasius (492—496) lesen wir unbestimmt von einem *„meritum et proventus quorundam praediorum in Piceni provincia“* [2]. Erst eine spätere Nachricht aus dem Pontifikate des Pelagius (555—560) meldet uns, daſs dieses picenische Patrimonium einen jährlichen Ertrag von 500 Goldsolidi (6125 M.) abwarf [3]. Zur Zeit Gregor's war der Ertrag zweifelsohne ein noch höherer. Ferner hören wir unter Gelasius (492—496), daſs zwei *fundi*, deren Lage nicht näher angegeben ist, jährlich je 30 Goldsolidi (367,50 M.) einbrachten [4]. Zur Zeit Gregor's I. brachte das gallische Patrimonium 400 gallische Solidi [5]. — Die letzte sichere Nachricht, welche wir über die Totaleinnahme aus einem römischen Patrimonium haben, betrifft die sicilischen und calabrischen Gütermassen. Nach einer Nachricht des Theophanes [6] vermehrte deren Ein-

---

29 Jahre gegen eine jährliche Abgabe von einem Goldsolidus (12 M. 25 Pf.), cf. I—E 2011. Der Notar Servodeus erhält eine Besitzung auf Lebenszeit gegen eine jährliche Abgabe von 2½ Goldsolidi, cf. I—E 2013. Ein Presbyter Stephan zahlt jährlich 3 Goldsolidi Pacht, cf. I—E 2173. Dagegen erhält das Kloster des hlg. Silvester auf dem Soracte einen fundus *in perpetuum* verpachtet, cf. I—E 2207, ebenso das Hospital des hlg. Eustachius, cf. I—E 2213. 2221.

1) Cf. I—E 1902.

2) Cf. I—K 633.

3) Cf. I—K 953.

4) Cf. I—K 666. 667.

5) Cf. I—E 1237.

6) Cf. Theoph. Chron. ed. Bonn, p. 631: *Τὰ δὲ λεγόμενα πατριμόνια τῶν ἁγίων καὶ κορυφαίων ἀποστόλων τῶν ἐν τῇ πρεσβυτέρᾳ Ῥώμῃ τιμωμένων ταῖς ἐκκλησίαις ἔκπαλαι τιμώμενα χρυσίου τάλαντα τρία ἥμισυ τῷ δημοσίῳ λόγῳ τελεῖσθαι προσέταξεν.*

ziehung vonseiten Leos des Isauriers die kaiserlichen Einkünfte jährlich um dreieinhalb Talente in Gold.

Zuweilen wird uns von kleineren Gelderträgen [1] aus den Patrimonien berichtet, jedoch können auch diese uns nicht weiter fördern bei Lösung der Frage, welches der genaue oder durchschnittliche Ertrag eines jeden Patrimoniums gewesen sei.

Da uns also bestimmte Nachrichten im Stich lassen, bleibt uns, um uns einigermaſsen ein Bild machen zu können von den reichen Einkünften, welche die Patrimonien der Kirche zur Verfügung stellten, nichts anderes übrig als aus den Ausgaben der Kirche einen Rückschluſs zu ziehen auf ihre Einnahmen.

Die Ausgaben der Kirche waren von der verschiedensten Art. Schon Gregor der Groſse giebt uns eine ungefähre Vorstellung von ihrer Mannigfaltigkeit, wenn er in einem Briefe [2] sagt: *Haec Ecclesia, quae uno eodemque tempore Clericis, monasteriis, pauperibus, populo, atque insuper Langobardis tam multa indesinenter expendit.*

In erster Linie wurden also die Mittel der Kirche dazu verwandt, die Ausgaben für die eigentlichen kirchlichen Angelegenheiten zu bestreiten. Sie dienten dazu, die kirchlichen Gebäude imstand zu erhalten und auszuschmücken und, wo es nötig schien, neue Gotteshäuser zu erbauen. Von Gregor I. wissen wir [3], daſs er im Verhältnis zu seiner übrigen vielseitigen Sorgsamkeit sehr wenig für den Wiederaufbau der Trümmer Roms und für die Ausschmückung der Kirchen gethan hat; sein Interesse war es, in Rom ein politisches und kirchliches Zentrum der ganzen Christenheit zu schaffen. Dagegen glänzen andere Päpste um so mehr in der Chronik der Stadt durch ihre

---

1) Cf. I—E 1597; Maur. X, 9, wo aus einem der sicil. Patrimonien 10 Pfd. Gold. einkommen.

2) Cf. I—E 1352; Maur. V, 21.

3) Cf. Lib. pont. vit. Greg. I ed. Duchesne, p. 312: „Hic fecit beato Petro apostolo cyborium cum columnis suis IIII, ex argento puro“. Weiter berichtet der Lib. pont. nichts in dieser Hinsicht.

Kirchenbauten. Neben Damasus, Symmachus und Leo dem Grofsen [1] war es vornehmlich Honorius I. [2], dem Rom seine Prachtkirchen, die römischen Kirchen ihre Verschönerungen verdanken. Der Sohn des Konsularen Petronius schonte, wie Gregorovius sagt [3], die Einkünfte der Patrimonien nicht, da es galt, die Kirchen Roms mit neuem Glanz zu schmücken.

Grofse Summen waren ferner erforderlich, zur prächtigen Feier der Gottesdienste die nötigen liturgischen Geräte und sonstigen Mittel zu liefern. Was schon die Beleuchtung einer einzigen Kirche erforderte, mag beispielsweise daraus erhellen, dafs der Ertrag einiger Güter des appischen Patrimoniums einzig dazu bestimmt wurde, den Unterhalt der Lichter in der Paulskirche zu bestreiten [4]. Wie Duchesne [5] bemerkt, war es ein charakteristischer Zug der orientalischen Besitzungen der römischen Kirche, dafs sie aufser den Gelderträgen noch verschiedene seltene und gesuchte Naturprodukte einbrachten, deren viele, wie z. B.

---

1) Cf. Lib. pont. vit. Leonis ed. Duchesne, p. 239: „Hic renovavit post cladem Wandalicam omnia ministeria sacrata argentea per omnes titulos conflatas hydrias VI basilicae Constantinianae, duas basilicae beati Petri apostoli, duas beati Pauli apostoli, quas Constantinus Augustus obtulit, qui pens. sing. lib. cent., de quas omnia vasa renovavit sacrata. Hic renovavit basilicam b. Petri apostoli et b. Pauli post ignem divinum renovavit. Fecit vero cameram in basilica Constantiniana. Fecit autem basilicam b. Cornelio episcopo et martyri, iuxta Cymiterium Calixti, via Appia." Cf. Leonis Magni Op. ed. Ballerini II, p. 584.

2) Cf. Lib. pont. vit. Hon. ed. Duch., p. 323 über Kirchenbauten, unter Sergius vgl. p. 374. 375, unter Johann VII. p. 385 a. a. O.

3) Vgl. Gregorovius a. a. O. S. 126.

4) Cf. I—E 1991.

5) Vgl. Duchesne a. a. O. S. 150. Da aufser den genannten auch noch andere Produkte, wie z. B. Pfeffer, Zimmet, Safran, Gewürznelken u. dgl. aus diesen orient. Besitzungen nach Rom gesandt wurden und man nicht absieht, welchem liturgischen Gebrauch dieselben hätten dienen können, so zieht Duchesne den interessanten Schlufs, dafs die Kirche diese Produkte im Abendlande zu Markte gebracht habe und so lange Zeit hindurch Vermittlerin für den Handel zwischen dem entfernten Orient und den Grofsstädten des alten römischen Reiches gewesen sei.

Weihrauch, Myrrhen, Narde, Balsam, Öl u. dgl. zu kirchlichen Zwecken gebraucht wurden.

Sodann wurde der ganze Haushalt der Päpste und ihrer Umgebung, der Unterhalt vieler Kleriker und Kirchenbeamten von den Einkünften der Kirche bestritten, ein Ausgabeposten, der sich mit dem Wachstum der Kirche gleichmäſsig steigerte. Die mit der Güterverwaltung beauftragten Kleriker erhielten ihren Unterhalt direkt aus den Einkünften der Patrimonien. So empfing der *rector patrimonii* z. B. einen bestimmten Teil der obenerwähnten *pensio* als Gehalt [1]. An einigen bestimmten Tagen bewies Gregor der Groſse den Klerikern der römischen Kirche gegenüber noch eine besondere Freigebigkeit. Viermal nämlich in jedem Jahre, Ostern, am Feste der Apostelfürsten, am Tage des hlg. Andreas und an seinem eigenen Geburtstage übersandte er nicht bloſs allen Klöstern, Kirchen, Armenhäusern und Herbergen in und auſserhalb der Stadt eine besondere Gabe, sondern an denselben Tagen schenkte er auch an sämtliche Bischöfe, Presbyter, Diakonen und andere Würdenträger wertvolle Goldstücke, denen er am Tage der Apostelfürsten und an seinem Geburtstage noch feine ausländische Gewänder beifügte [2]. Ebenso stand er Geistlichen und Beamten der Kirche in jeder Not bei. Hörte er, daſs einer derselben sich irgendwie in bedrückter Lage befände, so war er auch schon bereit, ihn aus dem Vermögen der Kirche gegen alle Not sicher zu stellen. Als er z. B. erfahren hatte, daſs Gaudiosus, ein Defensor der römischen Kirche in Syrakus, in Mangel geraten sei, wies er sogleich den (Ober-) Defensor Siciliens Romanus an, demselben eine jährliche Gabe von 6 Goldsolidi (c. 73,50 M.) zuteil werden zu lassen [3].

1) Cf. I—E 1112; Maur. I, 44: „Quod autem ex his minutiis in usum rectoris accedebat, volumus ut hoc ex praesenti jussione nostra ex summa pensionis in usum tuum veniat.“ Vgl. S. 79.

2) Cf. Joh. Diac. vit. Greg. II, 35.

3) Cf. I—E 1635. — Als er hörte, daſs es einem seiner Suffraganbischöfe an den nötigen Kleidungsstücken zum Schutze gegen die

Weiter wurden grofse Summen zur Unterstützung des Kloster- und des Mönchswesens verwandt. Es mochte diese Sorge für die Klöster bei Gregor dem Grofsen wohl damit zusammenhängen, dafs er selbst aus dem Mönchsstande hervorgegangen war. Der gewaltige Eindruck, den das Klosterwesen damals in Italien ausübte, hatte auch ihn fortgerissen. Einen auf dem Clivus Scauri belegenen anicischen Palast wandelte er in ein Kloster um, welches er dem Apostel Andreas weihte, sechs Klöster errichtete er allein auf Sicilien [1]. Und auch als Papst hörte er nicht auf, den Ordensbestrebungen rege Förderung zuteil werden zu lassen. Wir hören verschiedentlich, dafs er den Bau neuer Klöster mit Eifer betreibt [2], andere wieder mit Unterstützungen versieht [3]. So lieferte er oft Unterhalt, Kleidung und Betten für Mönchs- und Nonnenklöster [4], ein anderes Mal liefs er wieder für arme Mönche Land kaufen [5]. Wie hohe Summen [6] aus dem

Winterkälte fehlte, sandte er diesem mehrere wollene Gewänder, einem andern, dem Bischof von Clusium, der seiner Gesundheit wegen reiten sollte, schenkte er ein Pferd, cf. Joh. Diac. II, 27.

1) Cf. Joh. Diac. I, 6. Eines der sicilianischen Klöster war das Kloster Lucusianum bei Palermo, cf. Maur. XI, 50; I—E 1820.

2) Cf. I—E 1120. 1221; Maur. I, 52; III, 17.

3) Cf. I—E 1091. 1160. 1621; Maur. I, 24; II, 4; XII, 45.

4) Cf. I—E 1154. 1347. 1350. 1469; Maur. II, 1; V, 32. 38; VII, 26.

5) Cf. I—E 1630; Maur. X, 20.

6) Weitere Beispiele von Ausgaben für das Klosterwesen sind folgende: Einem Kloster in Catana sichert Gregor eine jährliche Unterstützung von 10 Solidi (122 M. 50 Pf., cf. I—E 1888) und einigen Nonnen in Nola eine jährliche Gabe von je 20 Solidi (245 M., cf I—E 1091), nachdem er ihnen zuvor schon 40 Goldsolidi (490 M.) geschenkt hatte. Der Abt Eusebius erhielt 100 Solidi (1225 M., I—E 1184; Maur. II, 36), der Presbyter Paulinus und zwei Mönche im Kloster des hlg. Erasmus am Berg Soracte je 2 Solidi (24 M. 50 Pf., cf. I—E 1091; Maur. I, 24; Joh. Diac. II, 55). Der Abt Elias in Isaurien erhielt ein kostbares Evangelienbuch und 72 Solidi (882 M. I—E 1350; Maur. V, 38). Wie Gregor auch noch in anderer Hinsicht für den Ordensstand keine Mühe und Kosten scheute, beweist z. B. der Umstand, dafs er einmal eine Sklavin Catella einzig aus dem Grunde loskaufen liefs, damit sie ihrem Wunsche, in ein Kloster zu treten, entsprechen könnte (cf. Maur. III, 40; I—E 1244).

Kirchenvermögen für das Klosterwesen verwendet wurden, das zeigt am besten die Unterstützung der 3000 Nonnen, welche sich zu Gregor's Zeit in Rom aufhielten. Dieselben empfingen nämlich von der Kirche zur Beschaffung von Bettzeug allein 15 Pfund Gold (c. 13050 M.) und zudem noch eine jährliche Summe von nicht weniger als 80 Pfund Gold (c. 71600 M.) [1].

Ebenso wenig schonte Gregor die Mittel der Kirche, wenn es galt, die Wohlthätigkeitsanstalten zu unterstützen, welche die christliche Liebe allenthalben errichtete. Nach Jerusalem sandte er eine grofse Summe Geld zur Gründung eines Hospitiums [2], dem Abt Johannes [3] auf dem Berge Sinai eine Reihe von Betten für ein Xenodochium, welches dieser dort eingerichtet hatte. In derselben Weise liefs er Privaten für solche Zwecke die Unterstützung der Kirche angedeihen [4]. Auch in Rom gab es viele solcher Armenhäuser *(diaconiae)* und Pilgerherbergen *(Xenodochia)* und zwar standen dieselben zumeist unter der Fürsorge und Aufsicht des römischen Bischofs, welcher daher auch die Leiter derselben zu bestellen hatte [5]. Die Kirche sah sich um so mehr zur Anlage solcher Herbergen veranlafst, als von Jahr zu Jahr immer mehr Pilger durch die Thore Roms zogen, um die heiligen Gräber der Apostel zu besuchen [6]. Gregor begünstigte solche Pilgerreisen. Als er hörte [7], dafs zwei fromme Frauen Sardiniens, Pompeiana und Theodosia, schon lange den Wunsch hegten, nach Rom zu wallfahren, jedoch ihrer Armut wegen daran verhindert seien, wies er sofort den dortigen Defensor Sabinus an, ihnen

1) Cf. I—E 1469; Maur. VII, 26.

2) Cf. Joh. Diac. II, 52.

3) Cf. I—E 1864; Maur. XII, 38.

4) Einem Colonen Argentius auf Sicilien liefs er z. B. zur ausgedehnteren Pflege der Gastlichkeit ein Grundstück anweisen, welches einen jährlichen Ertrag von 10 Scheffeln brachte. Cf. I—E 1561; Maur. XI, 21.

5) Cf. Joh. Diac. II, 51.

6) Cf. S. Leonis Op. ed. Ball. I, p. 444.

7) Cf. I—E 1241; Maur. III, 36.

die Mittel zu der erwünschten Reise zu gewähren. Die Pilger, welche in dieser Weise in Rom zusammenströmten, bewirtete Gregor täglich auf Kosten der Kirche [1].

Weit bedeutender noch als diese vorübergehenden Ausgaben, welche schon Unsummen verschlangen, waren aber zweifellos diejenigen, welche die Kirche für die Armenpflege machte.

Es ist bekannt und bereits an anderem Orte mehrfach ausgeführt [2], dafs die Armenpflege in den christlichen Gemeinden überhaupt den ersten Anstofs zu einer kirchlichen Vermögensbildung gegeben hat, und dafs nicht die wenigsten der Schenkungen, welche die Kirche empfing, ihr in Ansehung des wohlthätigen Gebrauchs zuteil geworden waren, den sie mit dem Ihrigen machte. Und so ist denn die Fürsorge für die Armen stets eine der Hauptaufgaben der Kirche gewesen. In der römischen Kirche tritt dieselbe in der älteren Zeit aus dem Grunde mehr hervor, weil ihr Augenmerk damals noch nicht in dem Mafse wie später auf äufsere, auf politische Ziele gerichtet war und sie daher für dieses Gebiet des kirchlichen Handelns noch eine gröfsere Summe ihrer Einkünfte aussetzen konnte. Unter den älteren Päpsten hatte Leo I. [3] mit hervorragendem Eifer für die Armen der Kirche gesorgt, schon Pelagius hatte die Einkünfte des gallischen Patrimoniums, als die Fluren Italiens verwüstet waren und keine Frucht trugen, dazu verwandt [4], den Mangel und die Not in der Stadt Rom zu lindern, doch steht das, was sie in dieser Hinsicht gethan, noch weit hinter den Unsummen zurück, welche Gregor im Dienste der Wohlthätigkeit verausgabte.

Bezeichnend für den Eifer, mit welchem er der Armenpflege nachging, ist eine Erzählung, welche uns Johannes

1) Cf. Joh. Diac. II, 19: „advenis, qui pro conditione temporum Romam influxerant, cotidiana stipendia ministrabat“.

2) Vgl. hierüber die Ausführungen bei Hatch-Harnack, Die Gesellschaftsverfassung der christl. Kirchen im Altertum, Giefsen 1883, ferner Schwarzlose a. a. O. S. 9. 10 Anm. 3.

3) Cf. S. Leonis Op. ed. Ball. II, p. 584.

4) Cf. I—K 943. 947.



Diaconus überliefert hat [1]. Wir ersehen aus derselben, daſs Gregor, in dieser Hinsicht ganz von religiösen Motiven geleitet, bei seiner Sorge für die Armen die wirtschaftliche Seite weniger berücksichtigte. Liest man in dem Register seiner Briefe die vielen Anweisungen, welche er zur Unterstützung Notleidender gab, und wie sehr er oft Summen fortschenkte, die auch für die damalige Zeit recht hoch waren, so kann man sich des Gedankens nicht erwehren, daſs die Kirche selbst dazu beitrug, sich die groſse Armenmenge zu erhalten, welche, auf die Wohlthätigkeit der Kirche vertrauend, ihre Kornvorräte verzehrte.

Und wie Gregor selbst die Übung der Barmherzigkeit als eine seiner Hauptpflichten erachtete, so hörte er auch nie auf, dieselbe den Klerikern und Beamten der Kirche besonders warm ans Herz zu legen. So war in der Bestallungsformel für die Defensoren der Sorge für die Armen besonders gedacht [2], und an den Subdiakon Anthemius schreibt er sogar einmal [3], daſs er nicht so sehr auf Vorteil der Kirche als auf Linderung der Armut sein Augenmerk richten solle. — Verschiedentlich bezeichnet Gregor den Patrimonialbesitz schlechthin als *res pauperum* [4], er betrachtete somit die Armen als Subjekt des Kirchenvermögens.

Bei dieser Anschauungsweise werden wir uns nicht mehr darüber wundern, daſs er mit vollen Händen spendete und den Unterhalt vieler aus den Mitteln der Kirche bestritt. Seine Briefe sind, wie erwähnt, voll von Anweisungen

---

1) Joh. Diac. erzählt II, 29: Als Gregor einst hörte, ein Bettler sei auf einer Straſse Roms tot aufgefunden worden, schloſs er sich in dem Wahne, daſs der Tod des Armen durch seinen Mangel an Fürsorge herbeigeführt sei, einige Tage lang ein und wagte nicht, in dieser Zeit als Priester die hlg. Messe zu feiern.

2) Vgl. S. 76. 77, 3; I—E 1341; Maur. V, 29; I—E 1622; Maur. XI, 38. Cf. I—E 1107. 1114. 1134. 1300. 1635; Maur. I, 39. 46. 67; IV, 28; IX, 39.

3) Cf. I—E 1123; Maur. I, 55: „te saepius monuisse me memini, ut illic vice nostra non tantum pro utilitatibus Ecclesiasticis, quantum pro sublevandis pauperum necessitatibus fungereris".

4) Cf. I—E 1260. 1315. 1439; Maur. III, 58; IV, 45; VI, 55.



zur Unterstützung. Diese bestand sowohl in Naturalien [1] als in Geld. Er selbst lud täglich Arme und Fremde zu sich zu Gaste [2]. Sodann fuhren täglich eigens dazu bestimmte Wagen mit gekochten Speisen durch alle Strafsen der Stadt, um Kranken und Gebrechlichen die nötige Nahrung zu bringen. Den verschämteren Armen aber sandte er, ehe er selbst speiste, eine Schüssel von seinem Tische unter dem Namen einer apostolischen Segensgabe [3]. Gewisse Tage zeichnete der mildthätige Papst durch ganz besondere Gaben aus. So spendete er an den Kalenden eines jeden Monats den Armen der Stadt von allem, was von den Patrimonien an Naturalien nach Rom geliefert wurde. Je nach der Jahreszeit bestand diese Spende in Getreide, Wein, Käse, Gemüse, Speck, Wildpret, Geflügel, Fischen oder Öl. Personen von gewissem Rang erhielten besonders ausgewählte Gaben [4].

Wo es an Kleidung mangelte, beschaffte er solche aus den Mitteln der Kirche. Den Söhnen des sicilischen Ex-

1) Ein armer blinder Mann, namens Filimuth, erhält jährlich 24 Scheffel Weizen, 12 Scheffel Bohnen und eine bestimmte Quantität Wein (cf. I—E 1114), ein Blinder, namens Pastor, jährlich 300 Scheffel Weizen und ebensoviel Bohnen (cf. I—E 1134). Für die Armen seiner Stadt erhielt der Bischof Zeno 2000 Scheffel Weizen (cf. I—E 1383; Maur. VI, 4). Ein ins Kloster geschickter Kleriker erhält für sich und seinen Diener, was er an Nahrung und Kleidung gebraucht (cf. I—E 1086; Maur. I, 18). Bei Einweihung einer Kirche liefs Gregor durch den Subdiakon Petrus (cf. I—E 1124; Maur. I, 56) „in auro solidos decem, vini amphoras triginta, agnos ducentos, olei orcas duas, berbices duodecim, gallinas centum“ an die Armen verteilen.

2) Joh. Diac. II, 22. Hier ist auch die Legende von einer Erscheinung des Herrn erzählt.

3) Joh. Diac. II, 28. Auch sonst hob er diese in seinen Anweisungen speziell hervor, wie er denn z. B. in einem Briefe ausdrücklich für die Verschämten die Summe von 150 Solidi (1837 M. 50 Pf.) bestimmte. Cf. I—E 1811; Maur. XI, 34: „hominibus honestis ac egenis, quos publice petere verecundia non permittit, solidi centum quinquaginta“.

4) Cf. Joh. Diac. II, 26. Vgl. S. 78.

prätors Libertinus übersandte [1] er 20 Kleider, und als er hörte, dafs es in Corsica den Täuflingen an den nötigen Taufgewändern fehlte, schickte er dem dortigen Bischof Petrus sofort 50 Solidi [2] (c. 613 M.), um die Kleidung zu beschaffen [3].

In den meisten Fällen spendete er jedoch Geld, und es waren zumeist bedeutende Summen, welche er aus dem Vermögen der Kirche fortschenkte [4]. Besonders bemerkenswert ist dabei, dafs die Spenden Gregor's sehr oft nicht vorübergehende waren, sondern gewissermafsen in jährlichen Pensionen bestanden, zu deren Zahlung er die Kirchenkasse anwies; und wenn wir nur die uns erhaltenen Berichte solcher jährlich ausgesetzten Unterstützungen zusammennehmen, so ergiebt sich schon eine ganz beträchtliche Summe [5].

In derselben Weise bestritt er aus den Mitteln der Kirche die Unterstützung von Waisen [6] und den Loskauf von Gefangenen [7]. Speziell zu dem letzteren Zweck sandte er den

---

1) Cf. I–E 1781.

2) Cf. I–E 1488; Maur. VIII, 1.

3) In derselben Weise besorgte er für einige bekehrte Juden die Taufgewänder, vgl. Joh. Diac. II, 49. Ebenso wies er in Gallien den Presbyter Candidus an, von den Erträgen des dortigen Patrimoniums nach Bedürfen Kleider für die Armen anzuschaffen, cf. I–E 1386.

4) Beispielsweise seien hier einige solcher Unterstützungen durch Geld aufgeführt. Drei Juden, welche zum Christentum übergetreten waren, erhielten jährlich je einen Solidus (12 M. 25 Pf.). Albinus, der blinde Sohn eines Kolonen, empfing jährlich 2 Tremissen, ein gewisser Johannes jährlich 8 Solidi, cf. I–E 1303 — 1300 — 1418; Maur. VI, 39. Einer vornehmen Frau, namens Palatina, die in Not geraten war, wies er eine jährliche Gabe von 30 Solidi (367 M. 50 Pf.) an, cf. I–E 1127. Noch bedeutender war die Unterstützung, welche drei Witwen in Campanien durch die Hand des Subdiakons Anthemius erhielten: Pateria empfing 40 Solidi (490 M.) und 400 Scheffel Weizen, Palatina 20 Solidi (245 M.) und 300 Scheffel Weizen, Viviana ebenfalls 20 Solidi und 300 Scheffel Weizen, cf. Maur. I, 39; I–E 1107. Den Armen Siciliens schenkte er auf einmal die Summe von 30 Solidi (3675 M.), cf. Maur. II, 32; I–E 1186.

5) Vgl. S. 89. 90.

6) Cf. I–E 1574. 1726; Maur. IX, 26. 40.

7) Cf. I–E 1467; Maur. VII, 24.



Presbyter Valerianus umher [1]. Und nicht bloſs Freien, sondern auch Sklaven erkaufte er die Freiheit [2].

Wir sehen also, Gregor der Groſse verwendete die Güter der Kirche gewissenhaft im Sinne der Schenkung. Bereits früher ist erwähnt worden [3], dass er, als die Not in Rom besonders groſs war, auf einmal aus Sicilien allein für fünfzig Pfund Gold (c. 73500 M.) Getreide zu der pflichtmäſsig eingekommenen Kornmasse hinzukaufte. „Die römische Kirche war in der That der allen offenstehende Kornboden" [4], und Gregor konnte zweifellos mit Recht sagen, daſs die Kirche nicht bloſs für die Kleriker und Armen, nein, für das ganze Volk so unaufhörlich viel verschwende [5].

Zu den bisher genannten traten nun noch die verschiedensten Ausgaben der Kirche für äuſsere Angelegenheiten, für Missionszwecke und für Erhaltung des politischen Friedens.

Hierher gehört z. B. die Unterhaltung der beiden Gesandten, durch welche sich die römische Kirche auſserhalb vertreten lieſs. Sowohl in Ravenna beim Exarchen als in Konstantinopel beim Kaiser hatte sie beständig einen Apokrisiarius. Verursachte auch die Unterhaltung solcher diplomatischen Agenten der römischen Kirche damals noch lange nicht die Unkosten, welche ihre späteren politischen Bestrebungen notwendig mit sich brachten, so führten doch diese Legationen immerhin schon eine bedeutende Erhöhung der Ausgaben herbei. Ich erinnere hier nur an die Reisekosten, die Boten, welche hin und her die Meldungen besorgten, die Begleitung, welche ein Apokrisiarius notwendigerweise bei sich hatte, und an das Beamtenpersonal, welches beim Wachsen der äuſseren Politik in Rom mehr angestellt werden muſste.

---

1) Cf. Maur. III, 16; I—E 1220.

2) Cf. Maur. VI, 35; I—E 1412.

3) Vgl. S. 79, 4. I—E 1139.

4) Cf. Joh. Diac. II, 26: „ita ut nihil aliud, quam communia quaedam horrea, communis putaretur Ecclesia".

5) Vgl. S. 82, 2.

Aufserdem scheinen Gaben der Kirche an das *officium* der kaiserlichen Prätoren gewohnheitsmäfsig gewesen zu sein. Wenigstens bezeichnet ein nach Sicilien gerichteter Brief Gregor's kleine Geschenke an dasselbe als eine *antiqua consuetudo* [1].

Auch das Missionswerk in England bestritt der römische Stuhl einzig aus seinen Mitteln, indem er die dorthin abgehenden Missionare mit allem ausstattete, was zur Einrichtung von Kirchen und für den Kultus nötig war. Schmuckgegenstände für die Gotteshäuser, Gewänder für die Geistlichen, Reliquien und Bücher lieferten die Päpste wiederholt für die neugegründeten angelsächsischen Gemeinden [2].

Endlich kamen zu allen diesen Ausgaben noch die Summen, welche die Kirche aufwenden mufste, um einigermafsen von den Kriegszügen der Langobarden verschont zu bleiben. Die letzten drei Jahrzehnte des sechsten Jahrhunderts hatte sie besonders unter ihren Raubzügen zu leiden gehabt. Schon Gregor's Vorgänger, Pelagius II., hatte sich zur Zahlung von 3000 Pfund Gold (c. 2 610 000 M.) bequemen müssen [3]. Unter dem Pontifikat Gregor's I. war es König Agilulf, welcher das wehrlose Rom mit seinen Waffen bedrohte. Gregor selbst schreibt darüber im Jahre 595 an die Kaiserin Constantina [4]: „Seit 27 Jahren leben wir in dieser Stadt unter den Schwertern der Langobarden, und wir brauchen nicht zu sagen, wie viel ihnen täglich von der Kirche gezahlt wird, um unter ihnen leben zu können. Um es kurz zu bezeichnen: Wie der Kaiser zu Ravenna bei dem ersten Heere Italiens einen Schatzmeister hat, welcher in vorkommenden Umständen die nötigen Ausgaben besorgt, so bin ich in solchen Fällen in dieser Stadt sein Zahlmeister.“ So war also dem Seckel der römischen Kirche auch der Abzug der Langobarden und der politische Friede zu verdanken.

---

1) Cf. Maur. II, 32; I—E 1186.

2) Cf. Joh. Diac. II, 37.

3) Vgl. Gregorovius a. a. O. S. 16. Cf. Menander Excerpt., p. 126.

4) Cf. Maur. V, 21; I—E 1352.



Dies dürften die hauptsächlichsten Ausgaben sein, welche wir für die Zeit Gregor's I. noch heute nachzuweisen vermögen. Schon ihre Zusammenstellung zeigt, dafs der Kirche zu ihrer Bestreitung ungeheuere Kapitalien zur Verfügung gestanden haben müssen.

Da aber die Nachrichten, welche wir über die Ausgaben haben, doch keineswegs zu dem Zwecke gegeben sind, der Nachwelt über die Wirtschaftsverhältnisse der römischen Kirche genaue Rechenschaft zu geben, sondern nur gelegentliche sind, so liegt auf der Hand, dafs uns bei weitem nicht alle Summen überliefert sind, welche der Schatz der Kirche damals zu bestreiten hatte. Vielmehr wie sich hinsichtlich des Grundbesitzes St. Peters bemerken läfst [1], dafs die wirkliche Ausdehnung desselben den uns überlieferten Besitzstand noch weit übertroffen hat, so sind zweifellos auch die Ausgaben der römischen Kirche damals noch weit bedeutender gewesen, als es uns aus unseren Quellen entgegentritt.

Sind uns nun auch zufällig über das römische Kirchenvermögen aus der Zeit Gregor's I. zahlreichere Nachrichten erhalten als aus dem Pontifikate eines der nächstfolgenden Päpste, so ist doch sein Pontifikat, was diese Seite anlangt, ein Beispiel für alle anderen, und die Summen, welche die Kirche in diesem und dem folgenden Jahrhundert zu ihrer Erhaltung und Förderung gebrauchte, werden von geringen Modifikationen, wie sie die veränderten Zeitumstände mit sich brachten, abgesehen, ziemlich dieselben geblieben sein. Mit mehr Wahrscheinlichkeit werden wir wohl sogar behaupten können, dafs das Wachstum der römischen Kirche und die neuen Aufgaben und Ziele, welche sie sich steckte, notwendigerweise eine Vergröfserung der an sie gestellten Anforderungen im Gefolge gehabt haben.

Aber sind es denn nun wirklich allein die Patrimonien gewesen, welche der Kirche zur Bestreitung so gewaltiger Ausgaben die Mittel an die Hand gegeben haben?

Offenbar haben die Kollekten und freiwilligen Oblationen, wie in den ersten Jahrhunderten, so auch in der von uns

1) Vgl. Schwarzlose a. a. O. S. 31

behandelten Periode der Kirche fortwährend nicht unbedeutende Summen zur Verfügung gestellt und ihr so in finanzieller Beziehung manche Erleichterung gewährt [1]. Die Kirche hatte überhaupt im Laufe der Zeit ziemlich bedeutende Kapitalien gesammelt und, wie wir aus verschiedenen Nachrichten ersehen, existierte auch zu Rom ein Kirchenschatz [2], jedoch erlaubte das schon damals bestehende Zinsverbot es nicht, dieses Kapital nutzbar zu machen. Wir werden demnach behaupten dürfen, dafs alle freiwilligen Gaben, welche der Kirche zuflossen, immer nur nebensächliche Bedeutung behalten konnten, da sowohl die Höhe als die Zeit ihres Einkommens stets aufser jeder Berechnung blieb.

Von anderen Nebeneinnahmen standen der Kirche damals nur wenige und. auch diese nur in untergeordneter Weise zugebote. Die Gaben z. B. für die Ordination und für Verleihung des Palliums, welche in späteren Jahrhunderten unglaubliche Summen nach Rom führten [3], nahmen in der von uns betrachteten Zeit noch eine sehr untergeordnete Bedeutung im päpstlichen Finanzwesen ein. Mögen diese Einnahmequellen schon vor Gregor I. bestanden haben und nach seinem Pontifikat allmählich zu feststehenden geworden sein, so wies doch Gregor selbst dieselben ausdrücklich von sich. Auf einer am 5. Juli 595 zu Rom gehaltenen Synode [4] verbot er auf das bestimmteste, irgendetwas für die Ordination oder für Verleihung des Palliums zu nehmen, auch nicht unter dem Vorwande eines „Pastellum“ [5]. Ebenso

---

1) Beispielsweise sei hier nur an eine Gabe aus den Tagen Gregor's des Grofsen erinnert, wo eine reiche Frau, namens Rusticiana, auf einmal allein zum Loskauf von Gefangenen die Summe von 10 Pfd. Gold (8700 M.) übersandte, cf. I—E 1510. Vgl. Schwarzlose a. a. O. S. 10.

2) Vgl. Gregorovius a. a. O. S. 146.

3) Vgl. Woker a. a. O. S. 9—25.

4) Cf. Joh. Diac. III, 5: „pro ordinatione ergo, vel usu Pallii, seu chartis atque pastellis eumdem qui ordinandus est vel ordinatur, omnino aliquid dare prohibeo“.

5) *pastellum* d. i eine Gabe für das Gastmahl.

nahm er auch kein Geld für Erträge der römischen Kirchengüter, welche von anderen Kirchen käuflich begehrt wurden [1].

Für die Zeit Gregor's hätten wir somit nachgewiesen, dafs ihm zur Bestreitung aller der Kirche obliegenden Ausgaben, abgesehen von den vergleichsweise kleinen freiwilligen Oblationen, keine anderen Mittel zugebote standen als die Einkünfte aus den Patrimonien. Hierfür möchte aufserdem noch der Umstand beweisend sein, dafs die meisten Unterstützungen mit Naturalien oder mit Geld nicht von Rom aus verteilt und ausgezahlt wurden, sondern fast immer von einem *rector patrimonii* aus den Mitteln derjenigen Gutskasse bestritten wurden, in deren Bereich der Empfänger der Gabe ansässig war [2]. Die Rektoren der Patrimonien hatten alsdann, was aus mehreren Nachrichten erhellt, diese ausgezahlten Unterstützungen bei ihrem Rechenschaftsbericht jedesmal mit in Anrechnung zu bringen [3].

Und da auch andere Einnahmequellen der römischen Kirche, wie der Peterspfennig [4], die Gebühren für Bestätigung von Klostergut oder die jährlichen Abgaben eines Klosters für Aufnahme in die *tutela* der römischen Kirche [5], erst

1) So sandte er z. B. an den Bischof von Alexandrien eine Schiffsladung Holz, ohne irgendwie Geld dafür zu nehmen, cf. Joh. Diac. III, 26.

2) Cf. I—E 1091. 1114. 1124. 1134. 1139. 1300. 1303. 1383. 1386. 1561. 1599. 1662. 1781.

3) Cf. Maur. II, 1: „sciturus tuis esse rationibus quidquid nostra praeceptione praebueris imputandum". I, 24: „sed et duobus monachis in oratorio ...... binos solidos dare praecipimus, qui et ipsi tuis rationibus imputentur". IX, 39: „et tu quod dederis, tuis sine dubio noveris rationibus imputandum". Cf. III, 58.

4) Obwohl eine genaue Untersuchung des Peterspfennigs einer weiteren Arbeit vorbehalten bleiben mufs, so sei doch hier gesagt, dafs wir den Peterspfennig frühestens in das Jahr 728 in die Regierung des Königs Ina von Wessex setzen können; sicher ist er erst seit König Offa († 796) nach Rom gezahlt. Vgl. Spittler, Die Zinsbarkeit der nordischen Reiche an den päpstlichen Stuhl, S. 145 bis 147.

5) Die erste solcher Güterkonfirmationen eines Klosters für Geld



mehr als ein Jahrhundert nach Gregor I. sich aufthaten, so bleibt uns nichts übrig, als in den Patrimonien bis zur Gründung des Kirchenstaates die Haupteinnahmequelle der römischen Kirche zu suchen.

III.

Erscheint die Aufgabe dieser Abhandlung hiermit im grofsen als abgeschlossen, so kann ich es doch, um ein Gesamtbild von der Geschichte und von dem Werte der Patrimonien zu geben, nicht unterlassen, noch einige abschliefsende Bemerkungen über ihre weiteren Schicksale hinzuzufügen, zumal ihre finanzielle Bedeutung wesentlich durch dieselben beeinflufst und verändert wurde. Und zwar habe ich hier einmal die Veränderungen im Auge, welche der Patrimonialbesitz der römischen Kirche vor Bildung des Kirchenstaates erfuhr, zum andern einige neue Erwerbungen, die zwar der Zeit nach nicht in den Rahmen der von mir behandelten Periode hineingehören, jedoch in einer Erörterung über die römischen Patrimonien um so weniger fehlen dürfen, als sie in einer Geschichte des Kirchenstaates — wiewohl an sich interessant — kaum genügend erwähnt und gewertet werden könnten. Bereits früher ist es berührt worden [1], dafs sich der römische Stuhl nicht ungestört seines Grundbesitzes erfreut hat, und manches Patrimonium zählte nicht mehr zum Besitzstande der römischen Kirche, als es zur Bildung

liegt uns vor aus dem Pontifikat Pauls I. (757—767), cf. I—E 2544. Seit dem zehnten Jahrhundert werden die Gebühren für diese Konfirmationen schon eine wichtigere Einnahmequelle des röm. Stuhles, cf. I—E 3584. 3588. 3589. Etwas später und noch ergiebiger sind die Einnahmen, welche dem röm. Stuhl daraus erwuchsen, dafs er Klöster gegen eine bestimmte jährliche Abgabe unter seinen speziellen Schutz stellte. Begegnet uns diese Aufnahme eines Klosters in die *tutela* oder *protectio* des röm. Stuhles auch schon im neunten Jahrhundert (cf. I—E 3186 aus dem Jahre 878), so wird sie doch erst seit dem Pontifikat Urban's II. (1088—1099) und noch mehr seit Paschalis II. (1099—1118) zu einer Haupteinnahmequelle des Stuhles Petri, cf. I—E 5732. 5765. 5917. 5960. 5969 u. ö.

1) Vgl. S. 81, 6.

des Kirchenstaates kam. Abgesehen von kleineren Verlusten an Grund und Boden, welche zweifellos die fortwährenden Eroberungszüge der Langobarden, die sich bis in das Herz Italiens hinein Bahn brachen, mit sich brachten, gingen auch ganze Patrimonien mit einemmale der römischen Kirche verloren.

Der schmerzlichste Verlust war für die römische Kirche die Einziehung der sicilischen und calabrischen Patrimonien durch Leo den Isaurier (717—741) [1] im Laufe der Bilderstreitigkeiten. Der Kaiser vermehrte dadurch, wie schon oben berichtet, seine jährlichen Einkünfte um dreieinhalb Talente [2]. Zu gleicher Zeit gingen auch die in Illyrien und Dalmatien gelegenen Patrimonien dem römischen Stuhl verloren, und zwar infolge der Losreifsung der Metropolitanbezirke Illyrien, Achaja, Epirus und Thessalien, durch welche Leo den römischen Patriarchen bestrafte [3].

Da wir in der späteren Zeit nie wieder etwas von den orientalischen, den afrikanischen und den südgallischen Besitzungen der römischen Kirche hören, so dürfen wir wohl vermuten, dafs sie ihr ebenfalls entrissen worden sind. Ihr Verlust wird mit den Eroberungen der arabischen Mohammedaner zusammenhängen. Seit Mitte des siebenten Jahrhunderts begannen ihre grofsartigen Eroberungszüge unter der glänzenden Herrschaft der Ommaijaden. Sie besetzten fast ganz Kleinasien, unterwarfen sich gegen 700 unter Musa das byzantinische Afrika und drangen am Anfang des achten Jahrhunderts durch Spanien bis in das südliche Gallien vor. Vielleicht gingen durch ihren Ansturm nicht nur die drei genannten, sondern auch das sardinische und corsische Patrimonium der Kirche verloren.

Inzwischen hatten aber die Besitzungen des römischen Stuhles in Italien selbst einige Erweiterungen erfahren. Freilich gegen jene Verluste mochten die ersten neuen Erwer-

1) Vgl. S. 82.

2) Vgl. S. 70. 71, 3. Gregorovius a. a. O. S. 254. 255; Armbrust a. a. O. S. 36.

3) Vgl. Gfrörer, Kirchengeschichte III, 120.

bungen gering erscheinen. Was war Sutri [1], nach Rom die erste Stadt des sich bildenden Kirchenstaates, gegen das afrikanische, was war Gallese [2] gegen das sicilische Patrimonium! Und doch trugen gerade diese neuen Erwerbungen zur Bildung des Kirchenstaates bei. Überhaupt konnte es bei den politischen Verhältnissen Italiens und bei dem wachsenden Ansehen des römischen Stuhles nicht ausbleiben, daſs der wohlorganisierte Verband der römischen Patrimonien allmählich nach einer festeren Form verlangte. Die Patrimonien trugen den Keim des Staates in sich; es fehlte nur noch der äuſsere Anstoſs, und aus den Patrimonien wurde das Patrimonium St. Petri. Wie bekannt, gab den Anlaſs zur Begründung des Kirchenstaates die Verbindung des Papsttums mit den fränkischen Pippiniden. Mit dem Jahre 755, wo durch Pippin Exarchat, Pentapolis und mehrere Städte der Aemilia an Papst Stephan III. geschenkt wurden, beginnt eine neue Periode des Papsttums.

Mit der Gründung des Kirchenstaates hatte das Papsttum eine neue materielle Grundlage erhalten; die Patrimonien hörten auf, eine selbständige Rolle zu spielen, sie gingen auf im Kirchenstaat.

Das Interesse des römischen Stuhles wandte sich nunmehr der Befestigung und Erweiterung dieses seines Staates zu. Dennoch finden wir auch nach Gründung des Kirchenstaates noch manche Erwerbungen von der Natur der früheren Patrimonien, und diese werden wohl überhaupt nie aufgehört haben. Von höchstem Interesse ist es zu konstatieren, daſs Petri Stuhl zeitweilig nicht nur in Burgund [3] Grundbesitz besaſs, sondern im neunten Jahrhundert unter

---

1) Diese Stadt schenkte der Langobardenkönig Liutprand kraft des Rechtes der Eroberung an Papst Gregor II. Vgl. Gregorovius a. a. O. S. 265.

2) Gregor III. gewann die Burg Gallese vom Herzog Thrasamund von Spoleto gegen eine Abstandssumme. Vgl. Gregorovius a. a. O. S. 277.

3) Cf. M. G. SS. XXIV. Ex hist. S. Arn. Mett. p. 529 heiſst es von Drogo, archiepiscopus et sacri palatii capellanus „obiit 6 Idus Decembris in Burgundia, predio S. Petri Numeriaco dicto“.

dem Pontifikate Nikolaus I. (858—867) auch in Alemannien und Bayern einige Patrimonien liegen hatte [1]. Letztere waren wahrscheinlich ein Geschenk der bayerischen Herzogsfamilie der Agilolfinger, welche nach Annahme des Christentums mehrfach mit dem römischen Stuhl Beziehung anknüpften [2].

Dafs auch in späterer Zeit solche Schenkungen nicht aufhörten, beweist z. B. die bedeutende Schenkung, welche Wilhelm, der Sohn des Herzogs Roger von Apulien, dem Papst Honorius II. (1124—1130) machte. Alles, was er an beweglicher und unbeweglicher Habe in Apulien besafs, wies er testamentarisch dem Apostel Petrus und seinem Stellvertreter zum beständigen Besitz an [3].

Und niemals haben die Päpste aufgehört, auf ihren Grundbesitz den gröfsten Wert zu legen. Das Mittelalter ist voll von Verhandlungen zwischen Papst und Kaiser über die Frage nach „Dein und Mein“ [4]. Gelten diese Verhandlungen auch meistenteils dem Patrimonium St. Petri als Ganzem, dem Kirchenstaat, so finden sich doch auch in dieser Zeit noch Bestimmungen, welche die Fürsorge der Päpste für die einzelnen Patrimonien an den Tag legen. Ich verweise nur auf die Synodalbestimmung Gregor's VII. vom 19. November 1078 [5].

---

1) Cf. Hincm. in M. G. SS. I, p. 469. Hier heifst es von Arsenius, dem Abgesandten des Papstes Nikolaus I. „inde *per Alamanniam et Boioariam* pro recipiendis ecclesiae s. Petri in eisdem regionibus coniacentibus Romam redit“.

2) Cf. Lib. pont. vit. Greg. II. ed. Duch. p. 398: „Theodo quippe dux gentis Baioariorum ad apostoli b. Petri limina primus de gente eadem occurrit orationis voto“.

3) Cf. Geneal. comit. Flandr. in M. G. SS. IX, p. 321.

4) Cf. Conr. de Fab. in M. G. SS. II, p. 170; Anselm. Cont. in M. G. SS. VI, p. 378; Richeri Gesta Sen. Eccl. i. M. G. XXV, p. 291—293 ist es interessant, das Patrimonium der römischen Kirche nicht blofs als „patrimonium b. Petri apostoli“, sondern als *„patrimonium Jhesu Christi“* bezeichnet zu finden. Cf. Ex Wil. Britt. Gest. i. M. G. SS. XXVI, p. 362. 304.

5) Cf. Hugonis Chr. i. M. G. SS. VIII, p. 424: „Si quis praedia b. Petri apostolorum principis ubicunque posita in proprietate sua

Erkennen wir auch aus solchen Nachrichten, daſs die Patrimonien der römischen Kirche niemals ihre Bedeutung verloren, sondern stets einen hauptsächlichen Faktor im Besitzstande des apostolischen Stuhles gebildet haben, so hatte doch ihre eigentliche Geschichte mit der Gründung des Kirchenstaates ihren Abschluſs gefunden. Auch ihre finanzielle Bedeutung wurde durch diese Wandlung der Dinge erheblich gemindert: die Erträge der Patrimonien, welche einst die ganze Kirche erhalten hatten, bildeten bei den erweiterten Bedürfnissen und Einnahmen derselben allmählich nur einen einzigen Posten in dem groſsen Budget der römischen Kurie.

usurpaverit, vel sciens occultata non propalaverit, recognoscat se iram Dei et sanctorum apostolorum velut sacrilegus incurrere. Quicunque autem in hoc deprehensus fuerit, eandem hereditatem legitime restituat, et penam quadrupliciter de propriis bonis solvat". Cf. I—L p. 627. Jaffé, Bibl. II, 330.

Kritische Erörterungen
zur neuen Luther-Ausgabe.

Von
Theodor Brieger.

II.

Zu einigen Einleitungen Knaake's im I., II. und VI. Bande.

Als Max Lenz und ich im VII. Bande dieser Zeitschrift [1] mit einer Untersuchung von Luther's Schrift: ‚Ad Dialogum Silvestri Prieriatis' „Kritische Erörterungen zur neuen Lutherausgabe" eröffneten, da hegten wir die Hoffnung, dieser ersten gemeinsamen Arbeit bald weitere gemeinsame kritische Studien folgen lassen zu können. Indessen mein bald darauf erfolgender Fortgang von Marburg vereitelte dies, und andere Aufgaben zogen uns beide von der litterarischen Beschäftigung mit der Weimarer Ausgabe ab. So können wir die etwaigen Fortsetzungen jener kritischen Erörterungen ein jeder nur in eigenem Namen geben.

Ich behandle in dieser zweiten Untersuchung einen Gegenstand, welchen wir schon damals ins Auge gefaſst hatten.

Vor allem kam es uns darauf an, an einer einzelnen Schrift das Verfahren Knaake's bei der Herstellung des Textes zu beleuchten und zugleich Vorschläge für die Fortsetzung des groſsen Werkes zu machen.

---

1) S. 577—618.

Aber neben dem Textkritiker ist auch der Historiker zu würdigen, welcher in den Einleitungen zu den einzelnen Schriften eine oft schwierige, aber auch lohnende Aufgabe zu lösen hat.

Den Umfang der Aufgabe dieser Einleitungen überhaupt scheint uns Knaake freilich zu eng bestimmt zu haben. Wenn die Einleitungen wirklich in die Schriften einführen sollen, so haben sie dort, wo es nötig ist, also namentlich bei einzelnen Schriften Luthers aus seiner ersten Zeit, welche zum Teil durch einen schweren scholastischen Gedankengang dem Leser Schwierigkeiten bereiten, durch Eingehen auf den Inhalt der Schrift, durch Darlegung des Gedankenfortschrittes, der Disposition und Ähnliches das Verständnis zu erleichtern.

Knaake hat sich aber auf litterarhistorische Einleitungen beschränkt, d. h. er giebt aufser den bibliographischen Nachweisen in der Regel nur die Entstehungsgeschichte der Schriften.

Diese litterargeschichtlichen Einleitungen sind es, zu deren Kritik diese zweite Studie einen Beitrag liefern will [1].

Auch auf diesem Gebiete sieht sich der Beurteiler in der erfreulichen Lage, mit seiner Anerkennung nicht kargen zu dürfen. Er darf viele dieser Einleitungen als treffliche bezeichnen, darf die mannigfache Förderung rühmen, welche sie uns gebracht haben. In der That, die vielleicht einzig dastehende Ausrüstung Knaake's für seine Aufgabe, seine umfassende Kenntnis der Quellen, seine Belesenheit in der Litteratur, sein Spürsinn und sein Scharfsinn haben manche schöne Frucht gezeitigt. Und fast könnte den Schein der Undankbarkeit und der Unbescheidenheit auf sich laden, wer es wagt, andere dieser Einleitungen als mehr oder minder verfehlte in Anspruch zu nehmen.

Aber ein grofses Werk wie dieses, welches der heute lebenden Generation die Aussicht auf ein anderes, noch voll-

1) Die Ergebnisse der kleinen Lutherstudien, die ich hier gebe, sind meist schon vor Jahren gewonnen; aber ich fand erst jetzt Mufse sie schriftlich zu fixieren.



kommeneres entzieht, hat sich das höchste Ziel zu stecken. Es mufs darauf ausgehen, überall das zu leisten', was mit den heutigen Hilfsmitteln und unter Anwendung einer sicheren Methode der Forschung überhaupt erreichbar ist; und sicher darf man von einem Herausgeber der Werke Luther's, welcher schon für die Gestaltung des Textes sie Wort für Wort auf das sorgsamste zu erwägen hat, während die sonstigen Lutherforscher sie meist unter diesem oder jenem bestimmten Gesichtspunkte lesen, — sicher darf man von dem Herausgeber verlangen, dafs er sich in seiner Untersuchung der Entstehung der Schriften nicht beruhigt bei dem heutigen Stande der Forschung, wie wir ihn etwa den Lutherbiographen verdanken, sondern er mufs als Spezialist überall da, wo dies möglich ist, über sie hinausführen.

Das hat Knaake, wie schon angedeutet, an einer Reihe von Punkten gethan. Aber doch nicht überall, wo eine umsichtige, methodische Forschung dazu imstande gewesen wäre.

Es finden sich trotz all des von ihm aufgebotenen Scharfsinns und trotz seiner Sorgsamkeit Abschnitte, die deswegen unbefriedigend ausgefallen sind, weil seine Kritik eine unsichere wird, seine Beobachtungsgabe ihn verlassen hat.

1.

Luther's angeblicher Traktat über das kirchliche Asylrecht.

Einen sehr auffallenden Mangel an Kritik zeigt gleich die Einleitung zu derjenigen Schrift, welche die „kritische Gesamtausgabe“ eröffnet, zu einer Schrift, welche, erst von Knaake aufgefunden, hier zum erstenmal Luther zugeschrieben wird. Es ist eine kirchenrechtliche Abhandlung, der ‚Tractatulus de his, qui ad ecclesias confugiunt‘, welcher, zuerst 1517 anonym von Johann Weissenburger in Landshut gedruckt, am 13. August 1520 dieselbe Presse

als „Tractatulus Doctoris Martini Lutherij Ordinarius [sic] Vniversitatis Wittenbergensis" verliefs [1].

In der That eine Aufsehen erregende Entdeckung! Eine ganz juristische Erörterung, anfangs ohne Namen des Verfassers in die Welt geschickt, entpuppt sich drei Jahre später als eine Schrift des inzwischen zu litterarischer Berühmtheit gelangten grofsen Wittenberger Theologen.

Gewifs keine üble buchhändlerische Spekulation!

Wie beweist nun Knaake, dafs es sich um mehr als eine solche gehandelt hat?

„Zu einem Zweifel an der Echtheit haben wir keinen Grund. Ein äufseres Zeugnis für sie bietet der Titel und die Überschrift in der zweiten Auflage."

Aber wem nun dieses nicht genügt?

„Bestätigt wird es durch eine Andeutung gegen den Schlufs, wo sich der Verfasser als Augustiner kundgiebt." Gemeint ist die Wendung *secundum patrem nostrum s. Augustinum,* deren sich z. B. auch jeder Augustiner-Chorherr, nicht minder jeder Prämonstratenser bedienen konnte — und die Mitglieder wie vieler Orden sonst noch? Hat man doch mehr als vierzig Orden gezählt, welche die s. g. Regel des heiligen Augustinus angenommen haben.

„Dazu kommt die Anführung solcher rechtlichen Autoritäten, denen wir auch sonst in Luther's Schriften begegnen." Gewifs, sowohl mit der Lex Mosaica als auch mit dem Jus canonicum hat auch der Theologe Luther sich beschäftigt und auch Kanonisten wie den Panormitanus und Heinrich von Ostia versteht er zu citieren. Aber was beweist das hier? Der Verfasser des Traktates geht auch auf die kaiserlichen Rechte zurück, auf Bestimmungen des Cod. Theodos. wie des Cod. Justin [2]. Ich entsinne

---

1) Knaake unterläfst es auch bei seltener vorkommenden Drucken den Fundort anzugeben. Der Druck von 1517 ist mir nirgends begegnet; den von 1520 habe ich auf mancher Bibliothek gesehen.

2) Da Knaake es verschmäht hat, die massenhaften juristischen Citate dieser Abhandlung zu verifizieren oder auch nur

mich im Augenblick nicht, auch bei Luther auf Citate aus diesen gestoſsen zu sein. Aber auch sie wären allein für sich nicht beweiskräftig.

Doch weiter: „Die Gedanken sind zwar noch nicht die des späteren Reformators, aber in dem letzten Satze blickt etwas von dem Geiste durch, der ihn nachmals beseelte.“ Eine Ausführung, daſs das kirchliche Asylrecht unter gewissen Bedingungen auf Geistliche und Mönche keine Anwendung finde, schlieſst nämlich der Verfasser mit der Aufforderung: *Refugiant igitur ipsi clerici et religiosi ad dominum, in cujus sortem assumpti sunt, acclamando dicentes: Deus noster refugium et virtus, qui est jugiter benedictus in secula. Amen.* Konnte so nicht jeder Mönch oder Kleriker schreiben?

„Daſs Luthern der Gegenstand, welcher hier behandelt wird, fern gelegen habe, kann man nicht behaupten.“ . . . „Wir haben also in unserer Schrift eine Nachfrucht seiner Beschäftigung mit der Rechtswissenschaft zu erblicken.“ . . . „Wir werden schwerlich irren, wenn wir unsere Schrift entstanden sein lassen, ehe Luther sich ganz der Theologie zuwandte“ [1].

Man sieht, kein einziger dieser Gründe ist durchschlagend. Es berührt peinlich, hier anstatt einer festen, zuverlässigen Beweisführung haltlosen Gründen und vagen Vermutungen zu begegnen, einem Verfahren, welches nur allzu stark an die Zeit vor dem Auftreten unserer groſsen Meister historischer Kritik erinnert.

---

durch eine Andeutung verständlich zu machen (wie er denn auch den ‚*Rab. Sal.*‘ ‚*Car.*‘ [‚*in Cle. 1 de pe. et re.*‘] nicht auflöst), so ist die groſse Menge der nicht juristisch gebildeten Leser freilich nicht imstande, diese Citate zu bemerken. Denn nicht einmal dies wird verraten, daſs *de his qui ad ecclesias confugiunt* eine Titelüberschrift des Cod. Theodos. ist (IX, 45).

1) Weim. Ausg. I, 1 f. — Die weiteren Vermutungen Knaake's können hier übergangen werden. Die künstliche Konstruktion, durch welche Luther mit Joh. Weiſsenburger in Landshut in Beziehung gebracht wird, schwebt in der Luft.



2.

Der „Sermo praescriptus praeposito in Litzka'.

Auf festerem Boden bewegt sich Knaake bei der zweiten Schrift, dem „Sermo praescriptus praeposito in Litzka'. Er hat sich hier das Verdienst erworben, inbetreff der Bestimmung des Sermons einen schlimmen Irrtum zerstört zu haben. Nahm man bis dahin an, dafs die Predigt für ein allgemeines Konzil bestimmt gewesen sei — man hatte namentlich an das Laterankonzil gedacht und sie dabei aus inneren Gründen dem Jahre 1516 zugewiesen —, so weist Knaake nach, dafs verschiedene Wendungen mit Bestimmtheit auf eine „Bezirkssynode" hinweisen [1]. Aber er verliert sich auch hier in eine ungegründete Vermutung, wenn er es unternimmt, diese Synode noch näher zu bestimmen, und sie mit derjenigen identifiziert, welche der Bischof von Brandenburg am 22. Juni 1512 auf seinem Schlosse zu Ziesar abhielt, und auf welcher, wie urkundlich feststeht, auch der Propst von Leitzkau, Georg Mascov, anwesend war. Der Bischof liefs hier, bevor die Versammlung sich an ihre Aufgabe, die Bewilligung einer aufserordentlichen Beisteuer, machte, *aliqualem exhortationem ad clerum praesentem de et super emendatione vitae et defectuum ad gratiam suam delatorum* richten. Wenn diese Angabe zutreffend ist, darf man den vorliegenden Sermo bestimmt nicht mit Knaake für jene *exhortatio* halten. Zwar, das *de emendatione vitae* würde in dem reformatorischen Inhalt seine Bestätigung finden, aber nach einer Erwähnung der *defectuum ad gratiam suam delatorum,* wonach jene Synodalrede einen ganz konkreten Inhalt gehabt hat, sehen wir uns vergeblich um; vielmehr lehnt es der Redner ausdrück-

---

1) Die von Knaake gegen die Bestimmung des Sermons für ein allgemeines Konzil beigebrachten Gründe lassen sich verstärken durch den Hinweis darauf, dafs diese meist *synodus* genannte Versammlung (s. S. 13, 25; S. 15, 20. 30. 35. 38; S. 16, 1) einmal (S. 12, 5) als *conventus* bezeichnet wird: *Quod enim conventus hac nimirum ratione sit institutus, ut sacerdotes conveniant* u. s. w.

lich ab, auf einzelne Mifsstände einzugehen, indem er die Notwendigkeit einer innerlichen Besserung betont. Dazu kommt die auffallende Thatsache, dafs der Redner nicht verrät, dafs er im Auftrage des Bischofs redet, ja, dafs desselben überhaupt keine Erwähnung geschieht, obgleich doch seine bischöfliche Gnaden auf der Synode zu Ziesar anwesend war [1].

So spricht gegen die Identifizierung mit dieser Synode des Jahres 1512 manches, für dieselbe, so viel ich sehe, nichts.

Die Predigt kann mindestens ebenso gut für eine andere, drei Jahre später fallende Synode, von der wir zufällig wissen, bestimmt gewesen sein. Es war der 21. Mai 1515, auf den der Bischof von Brandenburg abermals eine Synode berufen hatte; wohl nicht gerade aus reformatorischem Eifer; denn auch diesmal war es ihm um die Bewilligung von Subsidien zu thun [2].

Aber besteht denn überhaupt die Notwendigkeit für uns, den Sermon mit einer Diöcesansynode in Verbindung zu bringen?

Die Nichterwähnung des Bischofs (vielleicht auch die beiläufige Bezeichnung der Synode als *conventus*) läfst die Möglichkeit offen, dafs es sich hier nur um eine Archidiakonatssynode handelt, wo die Pfarrer unter Vorsitz des Archidiakonus über örtliche Verhältnisse berieten und beschlossen [3].

---

1) S. die Urkunde bei Gercken, Stiftshistorie von Brandenburg (1766), S. 676 ff., hieraus abgedruckt in Riedel's Cod. diplom. Brandenburg. I, VIII, 469 ff. Die Hauptstelle, welche den eigentlichen Zweck der Synode genügend klar stellt, lautet: *Reverend. Dn. Episcopus . . . ad actum sinodalem procedendum duxit atque processit, et inprimis invocato auxilio divino per decantationem solennis antiphone Veni Sanct. Spiritus et aliqualem exhortationem ad clerum presentem de et super emendatione vite et defectuum ad gratiam suam delatorum pronuntiari et publicari, nec non et suas et ecclesie sue Brandenburg. necessitates et onera exponi fecit sub verbis subsequentibus.*

2) Gercken S. 261.

3) Vgl. Richter, Kirchenrecht, 8. Aufl. von Dove und Kahl, S. 496.

Sollte hier wirklich die Predigt einer solchen Archidiakonatssynode vorliegen, so würde es leicht erklärlich, dafs gerade der Propst von Leitzkau die Predigt zu halten hatte.

Man hat überhaupt nicht gefragt, in welcher Eigenschaft der Propst in die Lage gekommen sei, diese Synodalrede zu halten. Die Antwort lag sonst nahe genug. Mit der Propstei des Prämonstratenserklosters Leitzkau war fast von Anfang an [1] die Würde eines bischöflich-brandenburgischen Archidiakonus verbunden. Anfangs (seit 1139) [2] alleiniger Archidiakonus des Sprengels, hatte der Propst von Leitzkau zwar bald (1161) dieses Amt mit dem Propste des inzwischen zu Brandenburg gegründeten Domstiftes teilen müssen, und diesem war der bei weitem gröfste Teil der Diöcese zugefallen [3]. Dem Propst von Leitzkau war nur der südwestliche Teil des Sprengels verblieben, namentlich die Burgbezirke Coswig,

---

1) Über die Zeit der Gründung, die vielleicht noch auf Norbert selbst zurückzuführen ist, vgl. Franz Winter, Die Prämonstratenser des 12. Jahrhunderts und ihre Bedeutung für das nordöstliche Deutschland (Berlin 1865), S. 309.

2) S. die Urkunde im Cod. dipl. Brandenburg. I, X, 70: Bischof Wigger von Brandenburg überträgt den Archidiakonat seiner Diöcese an den Propst von Leitzkau: 1139.

3) S. des Bischofs Wilmar von Brandenburg Gründungsurkunde für das Domkapitel Brandenburg von 1161 im Cod. dipl. Brandenb. VIII, 104, desgl. die Bestätigung durch den Erzbischof Wichmann von Magdeburg, ebenda S. 105f. Der Propst von Leitzkau nahm jetzt unter den Prälaten der Diöcese den zweiten Rang ein (vgl. X, 77). So wird er auch noch in der oben erwähnten Urkunde von 1512 unmittelbar nach dem Brandenburger Dompropst genannt; dann erst folgen die Pröpste von Berlin, Bernau, Angermünde, Templin und andere Prälaten (Gercken S. 677). — Von der Gründung und der Teilung des Leitzkauer Archidiakonates handelt Riedel im Cod. dipl. Brand. VIII, 38f. und X, 65f., desgleichen in der Kürze Winter a. a. O. S. 126f. — Von den weiteren Archidiakonen des Bistums, welche in ihren neuen Landesteilen die Markgrafen bestellten, darf ich hier absehen (vgl. Riedel VIII, 39f. und die Urkunde von 1238: VIII, 152).

Dobien, Wittenberg, Zahna und Elstermünde[1]. Mag auch in späterer Zeit dieser Bezirk noch eine geringe Einbufse erlitten, auch die Summe der dem Leitzkauer Archidiakonus zustehenden Rechte eine Beschränkung erfahren haben[2], immer hat dieser Archidiakonat an dem Kloster bis zu der Säkularisierung desselben gehaftet[3].

---

1) Vgl. die nähere Bestimmung des Archidiakonatsbezirkes von Leitzkau durch Bischof Balderam 1187: Cod. dipl. Brand. X, 77. — Pröpste von Leitzkau sind urkundlich als Archidiakonen nachzuweisen:

1311: Johannes *Prepositus et archidiaconus . . . ecclesie Lyzekensis,* Cod. dipl. Brand. X, 87.

1332: Propst Heinrich nennt sich *archydiaconus . . . ecclesiae Lytzkensis,* Cod. diplom. Anhalt. von v. Heinemann III (1877), S. 437.

1341: In der die Pfarrkirche zu Loburg betreffenden Urkunde des Bischofs Ludwig von Brandenburg wird der *prepositus litzkensis* genannt *Archidyaconus dicti loci,* Cod. dipl. Brand. XXIV, 363.

1353: Der Propst Theodoricus nennt sich *archydiaconus . . . ecclesiae Lytzkensis,* Cod. dipl. Anhalt. III, 445.

1392: Der Propst Nicolaus nennt sich *archidiaconus terre Liczken in ecclesia Brandenburgensi ordinarius,* Cod. diplom. Anhalt. V (1881), S. 160.

Noch zu Anfang des 16. Jahrhunderts hatte der Propst von Leitzkau seinen eigenen Official, wie uns die Wittenberger Matrikel zum Jahre 1503 zeigt: *Bartolomeus Zcemen de haynis Officialis prepositure liczken.*

2) Vgl. Riedel, Cod. dipl. Brand. VIII, 39. 40. Im Jahre 1265 kam die bis dahin streitige kirchliche Jurisdiktion über Jessen vom Propste von Leitzkau an den Dompropst; s. die Urkunde Cod. dipl. Brand. X, 82. — Genaueres über die späteren Grenzen des Leitzkauer Archidiakonatsbezirkes ist meines Wissens bisher nicht ermittelt.

3) In dem Schreiben an den Papst, in welchem [im Jahre 1534] der Bischof von Brandenburg, Matthias von Jagow, die Kurie um die Inkorporierung des Klosters Leitzkau in das Bistum Brandenburg bat, findet sich daher auch die Bitte, (zugleich mit der Aufhebung des Klosters) *omnes et quascunque dignitates et officia claustralia etiam preposituram eiusdem monasterii, que inibi dignitas maior et archidiaconatus dicte ecclesie brandenburgensis existere consueuit, penitus et omnino supprimere, extinguere, cassare et annullare* (Cod. dipl. Brand. XXIV, 489); und gegen Ende ist noch einmal die Rede von der *suppressio et extinctio ac prepositure et archidiaconatus* (S. 490).

Jedenfalls hat noch zur Zeit Luther's zu dem Archidiakonatsbezirk des Propstes von Leitzkau auch Wittenberg [1] gehört, so daſs auf einer etwaigen Synode, welche Georg Mascov zusammenberief, auch die Wittenberger Geistlichkeit vertreten sein muſste [2].

---

1) Beachtenswert ist die Urkunde von 1402 Cod. dipl. Brand. X, 87f., in welcher Propst, Prior *totumque capitulum ecclesie sancte Marie Litzkensis* eine Bestimmung trifft über das Kathedraticum der Pfarrkirche zu Wittenberg als einer *ecclesia parrochialis* ‚*in nostra jurisdictione*'.

2) Aufgefallen ist mir das gespannte Verhältnis, welches in diesen Jahren zwischen dem Bischof von Brandenburg und der Wittenberger Geistlichkeit bestand. Ich weiſs nicht, ob die Lutherbiographen von demselben Kenntnis genommen haben. Hier darf ich wohl deswegen mit einigen Worten darauf eingehen, weil die Spannung sich auf den gesamten Archidiakonatsbezirk von Leitzkau ausgedehnt hat — eine Erscheinung, welche allerlei Kombinationen nahe legt.

Jene Spannung zwischen dem Bischof und Wittenberg tritt seit dem Jahre 1512 in verschiedenen Miſshelligkeiten zutage.

Die Wittenberger Geistlichkeit hatte es unterlassen, sich auf der Synode zu Ziesar im Juni 1512 in ordnungsmäſsiger Weise vertreten zu lassen (davon handelt die Urkunde bei Gercken S. 676ff., welcher wir überhaupt unsere Kenntnis dieser Synode verdanken). Sie war auch nicht gewillt, die auf dieser Synode dem Bischof bewilligte Beisteuer zu leisten. Auch als letzterer den widerspenstigen Geistlichen mit Exkommunikation drohte, verweigerte der Klerus hartnäckig diese Leistung und wandte sich mit einer Appellation nach Rom. Die Kurie scheint in dieser Sache, welche vielleicht selbst 1516 noch nicht beigelegt gewesen ist, gegen den *Clerus rebellis et inobediens* entschieden zu haben (vgl. Gercken S. 259f.). Zu gleicher Zeit geriet der Bischof in Streit mit dem Rate von Wittenberg. Den Anlaſs bot der Handel eines Geistlichen, welchen der Rat, nachdem er aus seinem Kerker entflohen und Zuflucht in einem Kloster gesucht hatte, der kirchlichen Immunität zum Trotz aufs neue einkerkerte. Es ist bezeichnend für das Verhältnis der Wittenberger Geistlichkeit zu ihrem Bischof, daſs sie sich in dieser Sache auf die Seite des Rates stellte, obgleich der Bischof sich eines von der weltlichen Behörde vergewaltigten Geistlichen, eines von Laien verletzten kirchlichen Vorrechtes annahm. Als nämlich der Bischof am 21. November 1512 der Wittenberger Geistlichkeit bei Strafe der Exkommunikation befahl, für den Fall, daſs der eingezogene Geistliche nicht binnen zwanzig Stunden vom Rate freigegeben werde, in allen Kirchen,

Aber mit der Konstatierung der Möglichkeit, dafs es sich hier um eine Archidiakonatssynode handelt, sind wir

---

Klöstern und Kapellen der Stadt das hiermit verhängte Interdikt durchzuführen (s. das Schreiben des Bischofs bei Gercken S. 680 ff., auch abgedruckt in Cod. dipl. Brand. I, VIII, 471 f.), da kam der Klerus diesem Befehle keineswegs nach (Die Schlofskirche rühmte sich übrigens der Exemption von der bischöflichen Gewalt; s. Faber, Histor. Nachricht von der Schlofskirche in Wittenberg, Wittenberg 1730, S. 43—45). Über den Fortgang des Zwistes berichtet Gercken S. 260 (auf Grund von Urkunden, die er leider nicht mitgeteilt hat; auch Riedel im Cod. dipl. Brand. I, VIII, S. 85 folgt ausschliefslich Gercken): „Der Wittenbergische Rat wandte sich an den Erzbischof zu Magdeburg und brachte es dahin, dafs sie von dem Interdikt relaxiret wurden. Indessen schärfte unser Bischof seine Exkommunikation und befahl, dafs das Interdikt auch *per totum districtum Archidiaconatus Litzkensis* observiret werden sollte. Die Geistliche zu Wittenberg aber leisteten keine Parition, sondern verrichteten nach wie vor ihre sacra, unter dem Vorwand, dafs der Erzbischof das Interdikt wieder aufgehoben, da doch dieses nur ad tempus geschehen war. Die Sache ging nach Rom, und endlich that der Rat A. 1515 unserm Bischof Satisfaktion und Abbitte, worauf er am 5. April h. a. das Interdikt aufgehoben“.

Besonders auffallend ist die Ausdehnung des Interdikts auf den ganzen Archidiakonatsbezirk von Leitzkau. Fast scheint es, als ob die Geistlichkeit desselben (und somit auch wohl ihr Haupt, der Propst) die Partei der Wittenberger gegen den Bischof ergriffen habe. Es wäre wünschenswert, dafs die Sache durch archivalische Forschung klar gestellt würde.

Von „der irrigen sachen des bischoffs von Brandenburg und des rathes handelung“ wissen auch die Wittenberger Kämmereirechnungen zum Jahre 1514; hiernach scheint es, als habe Georg Sibutus, der bekannte Poëta laureatus und Professor der Artistenfakultät, es mit dem Bischof gehalten (s. Förstemann in den „Neuen Mitteilungen des thüring.-sächsischen Vereins“ III, 1 [1837], S. 109).

Der Bischof Hieronymus Schultz scheint übrigens mit der Verhängung des Interdikts leicht bei der Hand gewesen zu sein. Es war 1515 nicht das erste Mal, dafs die Stadt Wittenberg sich von dieser Kirchenstrafe zu lösen hatte. Erst in der zweiten Hälfte des Jahres 1507 zum Regiment gelangt, „fulminierte“ der Bischof schon im Frühjahr 1508 das Interdikt über die Universitätsstadt — ob geringfügiger Ursache: etliche Studenten hatten „an seyner gnaden dynern“ (bei der Anwesenheit desselben im März) Frevel begangen (s. die Kämmereirechnungen a. a. O. S. 105 und 107 und dazu Scheurl's Brief an Staupitz, Briefbuch I, 51 f.).

der Feststellung des Thatsächlichen nicht näher gekommen. Wir werden überhaupt, falls nicht die weitere archivalische Forschung neue Anhaltspunkte findet, darauf verzichten müssen, den Sermon einem bestimmten Jahre zuzuweisen. Denn auch innere Gründe reichen dazu nicht aus. Obwohl es fraglich erscheint, ob Luther bereits im Jahre 1512 so klar und bestimmt die reformatorische Aufgabe ergriffen hat, so wissen wir doch von seiner Entwickelung in diesen Jahren viel zu wenig, als daſs wir dieselbe gegen das von Knaake angenommene Jahr ins Feld führen könnten. Aber freilich hat dieses, nachdem es seinen äuſseren Anhalt verloren hat, wenig Wahrscheinlichkeit [1], und man wird eher geneigt sein, die Rede etwas später anzusetzen.

3.

Der Sermon von Ablaſs und Gnade.

Die alte Streitfrage, ob dieses Schriftchen dem Jahre 1517 oder 1518 angehört, wird von Knaake (I, 239) mit einem Kompromiſs entschieden, indem er mit Köstlin (I [3], 174. 181 f.) annimmt, der Sermon enthalte die Grundgedanken einer Predigt, „die Luther, wahrscheinlich noch am Tage des Thesenanschlags, in der Kapelle des Augustinerklosters zu Wittenberg gehalten“, und sei gleich damals dem Erzbischof Albrecht von Luther überschickt, doch erst im Februar 1518, nach nachträglicher Hinzufügung des letzten Absatzes, gedruckt worden. Aus Rücksicht auf seine Entstehung und seinen Zusammenhang mit den 95 Thesen hat daher der Sermon seine Stelle unmittelbar nach diesen

1) Auch das ist fraglich, ob Luther schon 1512 von Wittenberg aus mit dem Propst von Leitzkau in Berührung gekommen ist. Daſs letzterer hin und wieder nach Wittenberg kam, bei welcher Gelegenheit er vom Rate eine Weinverehrung empfing, zeigen die Kämmereirechnungen; s. a. a. O. S. 106 zum 28. Oktober 1508: *vj g. viij p vor ij Stubichen wein dem probst von Liskow vorehret*, und S 108 zum 30. April 1510: *x g. vor drei Stubichen franckenweyn vorehret dem probist von Lißkow.*

erhalten; ja Knaake trägt kein Bedenken, ihn in der Überschrift mit der Jahreszahl 1517 zu versehen.

Prüfen wir, was für und gegen 1517 spricht.

Zunächst wird Knaake selber in der von ihm angeführten Äufserung Luther's aus seiner Vorrede zu den Opera vom 5. März 1545: *Ego contemptus edidi disputationis schedulam simul et germanicam concionem de indulgentiis, paulo post etiam Resolutiones* [1], bei genauerer Überlegung schwerlich ein Zeugnis für 1517 erblicken. Für die Herausgabe des Sermons ist sie schon jetzt in seinen Augen nicht beweiskräftig (denn diese ist ja nach Knaake erst 1518 erfolgt), obgleich der Satz Luther's, wenn er überhaupt für unsere Frage Wert hätte, gerade die schon 1517 erfolgte Veröffentlichung des Sermons bezeugen würde: entweder, man darf das *simul et* pressen, und dann sind Thesen und Sermon gleichzeitig ausgegangen, oder, diese Erzählung aus später Zeit ist mit dem *simul et* ungenau, und dann beweist sie überhaupt nichts. Die Ungenauigkeit aber liegt klar zutage: sechzehn Monate nach dem Ereignis vom 31. Oktober 1517 weifs Luther die einzelnen Akte seines Vorgehens noch bestimmt auseinander zu halten; im Februar 1519 schreibt er an Spalatin: *Scis, quod nisi Christus me et mea ageret, jamdiu primum disputatione indulgentiarum, deinde vulgari sermone, tandem Resolutionibus et Responsione mea ad Silvestrum, novissime Actis meis me perdideram* [2].

Trotzdem soll die Äufserung von 1545 einen indirekten Beweis für die Abfassung des Sermons schon im Jahre 1517 enthalten; denn anders kann ich Knaake nicht verstehen, wenn er argumentiert: „Nicht sofort gab Luther den Sermon in Druck: er wartete des Be-

1) E. A. Op. v. a. I, 17. Luther erwähnt hier unmittelbar vorher die beiden Briefe (vom 31. Oktober 1517), welche er an den Erzbischof Albrecht und an den Bischof von Brandenburg geschrieben, *rogans, ut compescerent quaestorum impudentiam et blasphemiam, sed pauperculus Frater contemnebatur.*

2) Enders II, 1.

scheides auf seinen Brief an den Erzbischof, wiewohl vergebens. *Ego contemptus edidi disputationis schedulam simul et Germanicam concionem de indulgentiis*, erklärt er später: es war also seit dem 31. Oktober 1517 schon eine geraume Zeit verflossen." Also muſs auch schon geraume Zeit verflossen gewesen sein, als Luther seine Thesen dem Druck übergab, demnach werden wohl auch diese erst 1518 erschienen sein. Doch die „geraume Zeit" ist von Knaake eingetragen; wie lange Luther mit der Veröffentlichung seiner beiden ersten Schriften wider den Ablaſs gewartet, sagt er in seiner Vorrede nicht — eines chronologischen Verstoſses inbetreff der Veröffentlichung der Thesen macht er sich folglich nicht schuldig, sondern nur einer Ungenauigkeit der Ausdrucksweise [1], indem er Thesen und Sermon mit jenem *simul et* zusammenfaſst [2].

Nicht besser steht es mit dem zweiten Beweisgrunde Knaake's für die Abfassung des Sermons schon im Jahre 1517. Luther soll ihn (so nimmt er mit Köstlin an) „wohl schon zusammen mit den Thesen" [3]) dem Erzbischof Albrecht zugeschickt haben, wie man das aus einem Briefe Albrechts an seine Räte entnehmen könne [4].

---

1) Das Richtige hat schon 1721 Joh. Erhard Kapp, Sammlung einiger zum Päbstlichen Ablaſs gehörigen Schriften, S. 310, klar erkannt.

2) Wo er sonst — im Laufe des Jahres 1518 — davon redet, daſs er sich vor seinem öffentlichen Auftreten gegen den Ablaſs an einige Prälaten gewendet habe, da spricht er auch nur von dem Hinausschieben der Veröffentlichung der Thesen; s. Luther an Kurf. Friedrich, 19. November 1518: er habe den Erzbischof von Magdeburg und den Bischof von Brandenburg brieflich zur Abstellung des Ärgernisses gemahnt, *antequam disputationem ederem* (End. I, 298). Ähnlich in seinem Briefe an den Papst, [30. Mai] 1518 (End. I, 201f.).

3) Köstlin I², 174.

4) Sonderbarerweise bezieht sich Knaake hier nicht auf einen Druck, sondern sagt in den Belegen bei Bezugnahme auf Köstlin: „wo auch schon [!] benutzt Provinzialarchiv zu Magdeburg (Erzstift Magdeburg. II. Acta 498)". Köstlin dagegen bezieht sich auf Ferdin. Körner, Tezel, der Ablaſsprediger (Frankenberg i. S. 1880), S. 148f. Hier ist „aus dem Staatsarchive zu Magdeburg, Acta des

Der Brief, welcher, abgesehen von der Nachschrift, ausschliefslich das Ablafsgeschäft betrifft, ist zum Teil durch Luther's Vorgehen gegen dasselbe veranlafst. Es ist nötig, die ihn betreffenden Sätze herauszuheben. „Wir haben ewr schreyben mit zwgesandten tractat vnd conclusion eins vermessen Monichs zw Wittenberg das heilig negotium Indulgenciartm vnd vnsern Subcommissarien betreffend Inhalts horen leßen.“ „Mit den ‚Konklusionen‘ sind unzweifelhaft Luther's 95 Sätze wider den Ablafs gemeint. Unter dem ‚Traktat‘ aber werden wir mit Köstlin seinen ‚Sermon von Ablafs und Gnade‘ verstehen müssen, der seiner Form nach sehr wohl ein Traktat genannt werden kann.“ So Knaake. Es ist zuzugeben, dafs der aus zwanzig thesenartigen Sätzen bestehende Sermon allenfalls auch als Traktat bezeichnet werden kann. Allein hören wir den Erzbischof weiter. „Fügen euch dorauff zu wissen, wie wol vns berurts Monichs trotzig furnemen vnser person halben wenig anfechtet, haben wir doch fast vngerne erfharen, das arme vnuorstendig volck der gestalt sall geergert vnnd inn beschwerlichen Irtumb gefurt werden. Dorumb vnd demselben auß guthem grunde zcw widderstehen, haben wir angezceigte tractat, conclusiones vnd andere schriefte den hochgelertten der heyligen schrieft vnd rechte vnnser Vniuersitet zcw Meintz mit zceitigem bedencken fleissig zcw obirsehen vnd zcw Erwegen obirschickt, Auch selbst beneben vnsern gelertten hoferethen vnd andern vorstendigen statlich beratslagt, bedechtiglich

---

Erzstifts Magdeburg II, XXIII, no. 6“ abgedruckt der Brief Albrechts an seine Räte (zu Halle) dat. Aschaffenburg „am tage Lucie anno x XVII°“ (13. Dezember). Trotz der verschiedenen Signatur kann Knaake nichts anderes meinen. Dieses Schreiben war aber längst aus dem Magdeburger Archiv veröffentlicht, nämlich von Erhard, Überlieferungen zur vaterländischen Geschichte III (Magdeburg 1828), S. 22—25, und daraus (mit Auslassung ganz weniger Sätze) von Hennes, Albrecht von Brandenburg, Erzbischof von Mainz und von Magdeburg (Mainz 1858), S. 59—62, und (wiederum aus Hennes) von Jak. May, Der Kurfürst, Kardinal und Erzbischof Albrecht, I (München 1865), Beilagen S. 50—52.

erwogen vnd auff derselben aller eynmutigen rath diesen beygelegten erstlich in Irem beywesen verlesen processum Inhibitorium widder ehrgemelten Monich angestelt, auch do benebin den handel sampt artickeln, position vnd tractat Bepstlicher heyligkeit ylends zcwgefertigt." [1]

Von Schriften Luther's, welche der Erzbischof hat prüfen lassen und als Anklagematerial gegen den Mönch verwendet, ist demnach an drei Stellen die Rede: zuerst von dem *tractat vnd conclusion,* dann von *tractat, conclusiones vnd anderen schrieften,* endlich von *artickeln, position vnd tractat.* Wir hören von den Conclusiones, einem Traktat und von anderen Schriften, von denen, wenn die positiones mit den conclusiones identifiziert werden dürfen, die Artikel namhaft gemacht werden. Was das aufser den Thesen für Schriften Luther's gewesen sind, vermögen wir nicht zu sagen [2]. Die Behauptung, unter dem Traktat sei unser Sermon zu verstehen, ist daher mindestens gewagt [3]. Die Magdeburgischen Räte Albrechts können diesem noch ganz andere Schriften von Luther überschickt haben, wie seine Bufspsalmen, die sehr wohl als Traktat bezeichnet werden können, seine Thesen ‚contra scholasticam theologiam', von denen auch Knaake annimmt, dafs sie im Druck erschienen sind [4], seine kurze Auslegung der zehn Gebote, welche lateinisch und deutsch schon im Sommer 1517 ausgegangen sein mufs [5] — kurz alle die Schriften des aufsässigen

---

1) Körner S. 148.

2) Vgl. Kolde, Luther I (1884), S. 375, der mit triftigen Gründen die Annahme Köstlin's und Knaake's bekämpft.

3) Wenn der Sermon hier überhaupt in Betracht kommen könnte, so würden wir nach dem damaligen Sprachgebrauch ebenso gut wie den Traktat die Artikel auf ihn beziehen können; so nennt Tetzel den Sermon „eine prediget von tzwentzig yrrigen artickeln" (Löscher I, 484). Aber der Ausdruck „Artikel" ist so vieldeutig, dafs anderswo auch die Thesen so genannt werden. So sind in der Verdeutschung der „Vita Lutheri" von Melanthon (Witt. Ausg. Bd. XII [1559], S. 464) die 95 Thesen bezeichnet als „etliche Artikel von dem Ablafs".

4) W. A. I, 221.

5) S. Luther an Lang, 4. September 1517, End. I, 107 und dazu unten S. 143 f.

Mönchs, deren sie habhaft werden konnten. Das soll ausdrücklich als bloſse Möglichkeit hingestellt werden. Aber sie darf jedenfalls eher auf Wahrscheinlichkeit Anspruch machen als die Annahme, Luther selbst habe seinen Sermon an den Erzbischof gesendet. Es ist nämlich auffallend, daſs in dem Antwortschreiben Albrechts an seine Räte, während des Briefes Luther's an ihn vom 31. Oktober keine Erwähnung geschieht, auf verschiedene Schriften von ihm Bezug genommen wird. Wenn es mit dem Original dieses Briefes in Stockholm seine Richtigkeit hat, so würde das Indorsat bezeugen, daſs der Brief Luthers von den Räten Albrechts am 17. November in Kalbe geöffnet worden ist [1]. Dem Brief haben natürlich die Thesen beigelegen, und es kann kein Zweifel sein, daſs die Räte beides an Albrecht weiter geschickt haben. Aus dem Briefe des Erzbischofs, welcher die Antwort auf diese Sendung sein wird [2], geht aber hervor, daſs sie sich nicht auf die Übermittelung dieser beiden Stücke beschränkt, vielmehr geglaubt haben, gleich selbstthätig der Sache sich annehmen zu müssen. Denn sie haben mehr übersendet als den Brief und die Beilage, auf welche Luther selbst in der Nachschrift [3] hinweist. Es liegt daher die Vermutung nahe, daſs sie es für ihre Aufgabe gehalten haben, ihren Herrn durch die Einsendung aller bisherigen Veröffentlichungen Luther's, unter welchen seine

1) Enders I, 118.

2) Denn ein früheres Schreiben der Räte, mit welchem sie zunächst Luther's Brief nebst Thesen überschickt, darf man nach den Eingangsworten des Schreibens Albrechts nicht vermuten. Eher könnte man sich wegen der Nichterwähnung des Briefes Luther's zu der Annahme versucht fühlen, die Räte hätten es nicht für geraten gehalten, ihrem Herrn einen Brief, welcher ihm so derb ins Gewissen redet, mitzuteilen, sondern hätten nur über den Angriff selbst ihn unterrichtet. Allein eine solche Eigenmächtigkeit ist doch nicht wohl denkbar, und es ist wahrscheinlicher, daſs Albrecht voll souveräner Verachtung des impertinenten Briefes des „vermessenen" Mönches absichtlich nicht erst gedenkt, auf den ihm persönlich widerfahrenen Angriff nur anspielend (vgl. „wie wol vns berurts Monichs trotzig furnemen vnser person halben wenig anfechtet").

3) End. I, 117.

deutsche, für die Laienwelt bestimmte Auslegung der sieben Bufspsalmen die umfangreichste, sein kühner Angriff auf die scholastische Theologie nächst den Thesen über den Ablafs die bemerkenswerteste war, in den Stand zu setzen, sich über den Mönch ein Urteil zu bilden und jenachdem mit genügender Kenntnis gegen ihn vorzugehen [1].

Doch wie dem sein mag, das eine steht fest: ein auch nur halbwegs sicheres Argument für das Vorhandensein des Sermons von Ablafs und Gnade bietet der Brief Albrecht's vom 13. Dezember 1517 nicht.

Weitere Beweisgründe für seine Entstehung im Jahre 1517 hat man aber nicht vorgebracht.

Desto reichlicher strömen dem Forscher die Gründe gegen dieses Jahr zu.

Zwar der Umstand, dafs wir keinen Druck des Sermons aus dem Jahre 1517 nachweisen können, würde allein für sich noch kein Beweis gegen Entstehung und Verbreitung desselben in dem genannten Jahre sein. Denn nachweislich ist mehr als ein Druck einer Lutherschrift aus dieser Zeit verloren gegangen.

Gegen die Abfassung 1517 spricht auch nicht die von Kolde [2] mit gutem Fug angestellte Vergleichung dessen, was Luther am 15. Februar 1518 an Spalatin schreibt [3], mit dem Sermon selbst [4]. Denn nur dieses geht aus dem

---

1) Denselben Eindruck hat auch Kolde a. a. O. empfangen: „Nach dem Eingange des Schreibens Albrecht's zu schliefsen, hat es sich in dem Schreiben seiner Räte auch gar nicht um eine einfache Weiterbeförderung von Luther's Sendung an Albrecht gehandelt, sondern um einen selbständigen denunzierenden Bericht der Räte unter Beifügung des Anklagematerials."

2) I, 375. Vgl. Plitt, Einleitung in die Augustana I (Erlangen 1867), S. 97.

3) *Secundo de virtute indulgentiarum, quantum valeant. Haec res in dubio adhuc pendet, et mea disputatio inter calumnias fluctuat. Duo tamen dicam, primum tibi soli et amicis nostris, donec res publicetur: mihi in indulgentiis hodie videri non esse nisi animarum illusionem, et nihil prorsus utiles esse nisi stertentibus et pigris in via Christi* (End. I, 155).

4) Satz 14: „Ablafs wird tzugelassen umb der unvollkomen und

Briefe hervor, dafs der Sermon damals noch nicht veröffentlicht gewesen sein kann [1].

Dagegen bildet eine schwer wiegende Instanz gegen 1517 Luther's Brief an Scheurl vom 5. März 1518 [2], und sie wird schwerlich entkräftet werden können, obgleich es sich hier nur um ein argumentum e silentio handelt.

Indem man nicht ohne Grund das Datum dieses Briefes als terminus a quo für die Entstehung des Sermons annahm, hat man sich auf die Äufserung berufen: *Imo si otium dederit Dominus, cupio libellum vernaculum edere de virtute indulgentiarum, ut opprimam Positiones illas vagantissimas.* Die Absicht Luthers, zur Verdrängung der Thesen eine deutsche Schrift zu verfassen, welche er im Gegensatz zu den im voraufgehenden Satze erwähnten ausführlicheren Resolutionen als ‚Büchlein' bezeichnet, scheint ja zur Ausführung gekommen zu sein (und ist es in gewisser Weise in der That) durch Abfassung des Sermons, und so hat man geglaubt sagen zu dürfen: „am 5. März beabsichtigte Luther noch den Sermon zu schreiben" [3]. Knaake hat die Kraft der unbequemen Einrede durch die Erklärung gebrochen, unser Sermon sei hier schwerlich gemeint, „sondern Luther hatte wohl die Absicht, ein umfangreicheres deutsches Werk, ähnlich seinen Resolutiones, abzufassen, um dadurch das Volk über den Wert des Ablasses zu belehren." Diese Ausdeutung ist bei ihm zwar nur ein Produkt der Verlegenheit, aber dennoch ist an ihr so viel richtig, dafs Luther als er dieses schrieb nicht gerade an diesen Sermon gedacht haben wird; das beweist die Wendung *si otium dederit dominus:* er spricht den Ge-

---

faulen Christen willen" (W. A. I, 245) und Satz 16: „lafs die faulen und schlefferigen Christen ablas lofsen" (I, 246).

1) Wenn Knaake und Köstlin den Druck „in den Februar 1518" verlegen, so bliebe hiernach nur das letzte Drittel Februar dafür frei. Übrigens hat Luther mit dem *donec res publicetur* sicher an seine „Resolutiones" gedacht, deren er in diesem Briefe zum ersten Mal gedenkt (End. I, 255).

2) End. I, 166.

3) Plitt I, 98. Ebenso Kolde I, 375.

danken aus, eine kleine deutsche Schrift zu verfassen, die aber doch umfangreicher gedacht sein muſs als der nachmals erschienene Sermon, welcher an Luther's Zeit nur eine sehr geringe Anforderung gestellt haben kann.

Ist es hiernach nicht korrekt zu sagen, Luther habe sich damals mit der Absicht eben unsern Sermon zu schreiben getragen, so macht es trotzdem der Brief unzweifelhaft, daſs der Sermon damals noch nicht vorhanden war. Wenn er wirklich bereits existierte, ja gedruckt vorlag, so bliebe es unverständlich, daſs Luther nicht auf ihn Scheurl verweist, vielmehr auf die noch in Arbeit befindlichen Resolutionen und auf eine erst geplante kleinere deutsche Schrift über den Gegenstand vertröstet. Er klagt nämlich, daſs seine Thesen für den gemeinen Mann ungeeignet seien [1]. Er hat später seinen Sermon dahin beurteilt, daſs er durch gröſsere Klarheit jenem Mangel der Thesen wirksam abhelfe [2]. Wie hätte er also in diesem Zusammenhange von ihm absehen können? Es ist keine Frage, als Luther diesen Brief schrieb, da lag sein Sermon noch nicht vor, ja Luther dachte noch gar nicht einmal daran, das, was er zur Belehrung des Volkes schreiben wollte, in dieser Form zu geben.

Der Anlaſs, sie zu wählen, kann ihm also erst später gekommen sein, und wir dürften in der Lage sein, ihn zu bestimmen. Es waren die Gegenthesen Tetzel's, welche ihm — in der zweiten Hälfte des März — den Anstoſs gaben, mit diesem Schriftchen hervorzutreten [3]. Denn der

---

1) Ihn reue ihre weite Verbreitung, *quod ille modus non est idoneus, quo vulgus erudiatur. Sunt enim nonnulla mihi ipsi dubia, longeque aliter et certius quaedam asseruissem vel omisissem, si id futurum sperassem.*

2) Er schreibt am 9. Mai 1518 an Trutfetter, End. I, 188f.: *De aliis autem Positionibus Indulgentiarum prius tibi scripsi, mihi non placere earum tam vastam invulgationem. Nusquam enim id auditum est fieri, nec potui sperare futurum, quod in istis solis contigit; alioqui clarius eas posuissem, sicut feci in sermone vulgari, qui tibi plus iis omnibus displicet.*

3) So bereits Kolde I, 150.

Sermon zeigt unverkennbare Anspielungen auf die erste Thesenreihe Tetzels [1], so daſs die Vermutung nicht als zu

1) Darauf hat Kolde aufmerksam gemacht (I, 375): „Die deutlichste Bezugnahme auf Tetzels Thesen verrät u. a. Luther's 9. Satz mit seiner Erwähnung der *poena medicativa* und *satisfactoria* (von der er vorher nicht gesprochen hatte); vgl. Tetzel's 14. und 71. These". Hierzu ist noch These 13 und 16 hinzuzunehmen und im Anhang der ersten Thesenreihe bei Löscher I, 517 die drei letzten Sätze. Daſs Luther bei den *„ettlich der newen prediger"*, welche *„zweyerley peyne erfunden, Medicativas, Satisfactorias"*, gerade auf Tetzel Bezug nimmt, wäre an sich nicht notwendig, da Tetzel (oder sein Hintermann Wimpina) nicht der Erfinder dieser scholastischen Unterscheidung ist (sie findet sich schon bei Thomas von Aquino und Bonaventura und auch Gabriel Biel hat sie noch vertreten: *poenitentia preservativa a peccatis aut etiam medicativa* und *poenitentia satisfactiva).* Aber Luther hatte ohne Tetzel gar keine Veranlassung, hier auf diese Unterscheidung einzugehen. Wenn noch ein Zweifel übrig bliebe, so würde er durch einen Blick in die Resolutionen zerstört werden: in der Erläuterung zur 7. These citiert er diesen Einwurf Tetzel's in seinen Gegenthesen *(ex sentina illa opinionum aliam distinguit poenam satisfactivam et vindicativam, aliam medicativam et curativam)* und thut ihn fast mit denselben Worten ab wie im Sermon: *quasi necesse sit, haec vel somniantibus credere,* W. A. I, 544 (im Sermon I, 245 spricht er von Plauderei und Erdichtung). — Es finden sich aber im Sermon noch weitere Beziehungen auf die Thesen Tetzel's. So wendet sich die Bekämpfung der von der göttlichen Gerechtigkeit begehrten *poenae satisfactoriae* in Satz 5, 6 u. 7 gegen die Thesen 6, 12, 63 (auch auf diese Sätze seiner „Leonte" nimmt Luther in den Resolutionen Rücksicht, zu These 5: I, 536). Auch Satz 10: „Das ist nichts gered, das der peyn unnd werck tzu vill seynn, dass der mensch sie nit mag volnbrengen der Kurtz halben seyns lebens, darumb yhm nott sey der Ablas" dürfte mit Bezug auf These 32f. geschrieben sein: *Sed quando ob temporis deficientiam poenae taliter mortuos truculentissimae nonnunquam insequantur, quae sunt plenissimis veniis celeriter relaxandae, stulte faciunt tales homines a redimendis Confessionalibus dehortantes.* Daraus, daſs sich Satz 12 inhaltlich mit These 6 und 32f. berührt, ist eine Bezugnahme auf Tetzel nicht zu erweisen. Wohl aber wird eine solche in Satz 16 vorliegen, dieser sich gegen These 75—79 richten (von der sachlichen Bekämpfung abgesehen, verrät sie sich in einer speziellen Wendung: hatte Tetzel These 75 gesagt: *Qui aliter populum docet, eundem seducit* und in These 79 noch einmal *populum seducit,* so antwortet Luther: „und halt darfur frey, wer dyr anders sagt, der vorfurt

gewagt erscheint, Luther habe infolge des Aufsehens, welches die Thesen des Ketzerrichters und vielleicht noch mehr ihre Verbrennung durch die Studenten in Wittenberg erregten, die Kanzel bestiegen und die Predigt gleich darauf in diesen kurzen Auszug [1] gebracht, womit er zugleich seine

---

dich adder sucht ye deyn seel yn deynem Beutell"). Vgl. auch in dem Anhang zu der ersten Thesenreihe Tetzel's den fünften Abschnitt, Löscher I, 515. (An dem Tetzel'schen Ursprung dieses Anhanges, der leichten Auflösung der „Laienargumente", kann man nicht zweifeln, wenn auch die Jenenser Ausgabe ihn [wie auch die Erlanger] fortgelassen hat. Er hat jedenfalls in dem Druck der Thesen gestanden. Schon in der Überschrift derselben wird auf ihn Bezug genommen; auch finden sich Berührungen mit Tetzel's „Vorlegung".)

1) Dafs es sich hier um die Wiedergabe der Hauptsätze einer wirklich gehaltenen Predigt handelt, ist unzweifelhaft. 1) würde Luther sonst einen anderen Titel gewählt haben; 2) hat er ein ganz ähnliches Verfahren einige Monate später bei der nachweislich gehaltenen Predigt ‚de virtute excommunicationis' (W. I, 634 ff.) eingeschlagen; 3) bei dem etwas weiter ausgeführten 16. Satze (I, 245 f.) blickt noch etwas von dem ursprünglichen Predigtcharakter durch. Ob aber Luther die Predigt vor dem Volke gehalten hat oder blofs in der Augustinerkapelle, welches letztere Myconius (Historia Reformat. ed. E. S. Cyprian, Leipzig 1718) S. 24—26 in seiner anmutigen Erzählung von dem „arm unansehnlich Capellichen" berichtet, ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden. Knaake ist Myconius ohne weiteres gefolgt (nur dafs er das von Myconius in diesem Zusammenhange angegebene Jahr 1518 verwirft). Aber das späte Zeugnis eines Mannes, der jedenfalls nicht als Ohrenzeuge von der Predigt berichtet (Luther in seinem ersten Briefe an ihn vom 3. Mai 1525: *ad te ignotus ignotum scribo,* de W. II, 652), ist ohne durchschlagendes Gewicht; läfst er doch auch die „Freiheit des Sermons" eine Predigt sein, so Luther getan. Für eine Predigt vor dem Volke würde der ganze Ton des Sermons sprechen; doch möglicherweise hat erst bei der Herrichtung für den Druck der Sermo das volkstümliche Gepräge erhalten. Für die Klosterkapelle spricht folgende Erwägung. In der bald nach dem Druck unseres Sermons gehaltenen Predigt ‚de poenitentia' heifst es am Schlufs von den Indulgenzen: *de his habetis vulgarem sermonem nuper impressum, ideo ad praesens omitto: lege ibidem* (W. I, 324). Wären beide Predigten vor denselben Hörern gehalten, so sollte man hier eine Bezugnahme auf die vor der Gemeinde gehaltene Predigt vom Ablafs anstatt auf den Druck derselben erwarten, und ebenso zu Anfang der Predigt (*De indul-*

Absicht, die für das Volk unverständlichen Thesen durch eine klare[1], positive[2] Darlegung seiner Auffassung des Ablasses zu verdrängen, ausführte. Doch, wie es sich da-

---

gentiis saepe locutus sum vobis, donec id meruerim, ut haereticus accuser, I, 319) eine Beziehung auf die erst ganz vor kurzem gehaltene letzte Predigt über diesen Gegenstand. Die Predigt ‚de poenitentia' muſs aber nach der Eingangsbemerkung vor dem Volke gehalten sein, da die früheren Predigten Luther's über den Ablaſs auf dieses Publikum weisen.

1) Vgl. die schon erwähnten Briefe an Scheurl und Trutfetter End. I, 166 und 189.

2) Den Hauptunterschied des Sermons von seinen Thesen hat Luther im 19. Satze ausgesprochen: „In dissen puncten hab ich nit tzweyffel, und sind gnugsam yn der schrifft gegrund" u. s. w., während er von den Thesen sagen muſste: *inter quae sunt de quibus dubito, nonnulla ignoro, aliqua et nego* (End. I, 150). So urteilte er von den Sermonen dieses Jahres überhaupt: *Quos,* schreibt er am 19. November, *ego facilius defendam (Deo propitio) quam ipsas disputationes. Nam hic multa dubitavi et ignoravi, illic locutus sum ex certa scientia et non ex opinionibus* (End. I, 294). — Einen erheblichen Fortschritt Luther's in seiner Beurteilung des Ablasses, wie ihn Kolde (I, 150. 375) annimmt, bedeutet meines Erachtens der Sermon gegenüber den Aktenstücken des 31. Oktober nicht. Auch aus dem Briefe Luther's an Spalatin vom 15. Februar (mit dem sich ja der Sermon berührt, s. oben S. 118, Anm. 3) läſst sich ein solcher Fortschritt nicht erweisen. End. I, 155: *Haec res* [die *virtus indulgentiarum*] *in dubio adhuc pendet. . . Duo tamen dicam, primum tibi soli et amicis nostris, donec res publicetur: mihi in indulgentiis hodie videri non esse nisi animarum illusionem et nihil prorsus utiles esse nisi stertentibus et pigris in via Christi.* Die *illusio* war ihm trotz des *hodie* nichts Neues; denn wir lesen gleich darauf, daſs sie für ihn den Anlaſs zu seinen Thesen abgegeben hat: *hujus illusionis sustollendae gratia ego veritatis amore in eum disputationis periculosum labyrinthum dedi me ipsum.* Auch die Erkenntnis, daſs der Ablaſs nur für faule Christen Wert habe, ist keine neue, sondern implicite in den Thesen enthalten (vgl. die Thesen 36f 39f.). Weiter heiſst es: *Secundum, in quo non est dubium, . . . quod eleemosyna et subventio proximi incomparabiliter melior est quam indulgentiae.* Auch dies ist schon in den Thesen (41—46) ausgesprochen, desgleichen, und zwar mit derselben Schärfe wie in dem Briefe an Spalatin, in Luther's Brief an Erzbischof Albrecht vom 31. Oktober (End. I, 116): *opera pietatis et charitatis sunt in infinitum meliora indulgentiis.*

mit verhalten mag, das steht fest, dafs die Schrift erst verfafst ist, nachdem Luther die Tetzel'schen Thesen erhalten hatte. Wir können daher den terminus a quo noch genauer bestimmen, als vorhin mit Hilfe des Briefes vom 5. März geschehen ist: die Schrift kann in der vorliegenden Gestalt erst nach dem 17. März entstanden sein [1]. Über den terminus ad quem ist man heute einig, da der hierher gehörige früher fälschlich in den November 1517 verlegte Brief an Spalatin [2] jetzt allgemein Ende März, Anfang April angesetzt wird [3].

---

1) In seiner Fastenpredigt vom Freitag nach Laetare (19. März) hat sich Luther über die Verbrennung der Tetzel'schen Thesen durch die Studenten beschwert (W. A. I, 277); in seiner zwei Tage zuvor, Mittwoch den 17. März (W. A. I, 267 ff.) gehaltenen Predigt kommt noch nichts davon vor. Diese zwei Tage umgrenzen also die Zeit, in welcher die Thesen, von denen Luther zuerst am 21. März an Lang schreibt (End. I, 170 f.), nach Wittenberg gelangt und von den Studenten verbrannt sind. Falls Luther die dem Sermon zugrunde liegende Predigt, wie wir oben annahmen, erst infolge des Eintreffens der Tetzel'schen Thesen gehalten hat, so würde sie noch einige Tage später anzusetzen sein: nach dem 19. März (wenn nicht etwa Luther, was nicht unmöglich wäre, am 19. März zweimal die Kanzel bestiegen hat). Geht der Sermon auf eine schon früher gehaltene Predigt zurück (zu dieser Annahme liegt aber nicht der mindeste Grund vor), so würde diese immer erst jetzt zu der Druckschrift umgearbeitet sein. Noch ein paar Tage weiter müfsten wir herabgehen, wenn man aus der Thatsache, dafs Luther in seinem Briefe an Lang trotz der eingehenden Erzählung von der Verbrennung der Tetzel'schen Thesen, von denen er ein Exemplar dem Briefe beilegt, doch seines Sermons nicht gedenkt, den Schlufs ziehen dürfte, dafs er am 21. diese Widerlegung noch nicht beabsichtigt habe. Wie vorsichtig wir aber mit derartigen argumentis e silentio sein müssen, zeigt gleich der nächstfolgende Brief, der an Egranus vom 24. März, in welchem Luther zwar des Angriffes von Eck gedenkt, auffallenderweise aber von dem Tetzel'schen schweigt. Immer geht aber aus dem Briefe an Lang vom 21. hervor, dafs an diesem Tage der Sermon noch nicht gedruckt vorlag; denn sonst würde ihn Luther sicher neben den Thesen dem Freunde überschickt haben. Doch wird die Schrift noch in derselben Woche die Wittenberger Presse verlassen haben.

2) de Wette I, 70 f. = Enders I, 177 f.

3) Köstlin I[3], 787 (zu S. 182): „Der Brief ist — ebenso nach

Man darf daher annehmen, daſs der Sermon von Ablaſs und Gnade in den letzten acht Tagen des März ausgegeben ist [1].

Es wäre ihm somit seine Stelle hinter den zwei deutschen Fastenpredigten von 1518 anzuweisen gewesen.

4.

„Eine kurze Erklärung der zehn Gebote“ und die „Instructio pro confessione peccatorum“.

Unter diesen Überschriften bringt Knaake unmittelbar nach dem Sermon von Ablaſs und Gnade als erste Schriften des Jahres 1518 Luthers älteste Erklärung der zehn Gebote lateinisch und deutsch.

Das Dunkel, welches über diesen kleinen Schriften lagert, ist auch von Knaake nicht gelichtet.

Knaake — in Ende März oder Anfang April zu setzen.“ So auch Kolde (vgl. I, 375 mit I, 150 — das „Anfang März“ S. 150 muſs nach dem Zusammenhang Druckfehler für „Ende März“ sein) und Enders I, 179. Für die Datierung ist auch beachtenswert die Adresse: *Suo Spalatino in arce Wittenbergensi*, wie sie sich ebenso in dem undatierten, von Enders mit Recht in die Osterwoche verlegten Billet End. I, 180f. findet (auch die Briefe an Spalatin aus Coburg vom 15., aus Würzburg vom 19. April [End. I, 183. 185] sind nach Wittenberg adressiert). Die Anwesenheit des Kurfürsten in Wittenberg können wir urkundlich für „Freitag in der heiligen Osterwoche“ (9. April) nachweisen (s. Kolde, Die deutsche Augustinerkongregation S. 314); er muſs aber schon zur Zeit der Verbrennung der Tetzel'schen Thesen in Wittenberg anwesend gewesen sein, denn sonst hätte die Bemerkung Luther's in seinem Briefe an Lang vom 21. März, die Verbrennung habe stattgefunden *inscio Principe, Senatu, Rectore, denique omnibus nobis* (End. I, 170), keinen Sinn. Am 11. März dagegen war Spalatin noch nicht in Wittenberg (s. den Brief Luther's von diesem Tage End. I, 168).

1) Mit diesem Ergebnis stimmt die Angabe Tetzel's in seiner „Vorlegung“ (Löscher I, 484f.), der Sermon sei „yn der fasten [17 Februar bis 3. April] iungst vorschienen gedruckt ausgegangen“. Etwas zu spät hat Plitt I, 98 ihn angesetzt: März oder April. Richtig allein Kolde I, 150: „Noch in den letzten Tagen des März wird sein kleines Schriftchen .. erschienen sein.“

1. Der Titel. Die lateinische Schrift ist in zwei etwas von einander abweichenden Fassungen auf uns gekommen, von denen die eine uns einzig in der Wittenberger Ausgabe der Opera von 1545 aufbewahrt ist, die andere noch in einem Augsburger Drucke von 1520 vorliegt [1]. Jene ist betitelt: „Instructio pro confessione peccatorum abbrevianda secundum Decalogum", diese: „Compendiosa decem praeceptorum explanatio, eorum transgressiones, impletiones, literam occidentem et spiritum vivificantem comprehendens". Knaake ist bei Feststellung des Titels der Wittenberger Ausgabe gefolgt.

Die deutsche Schrift, von Casp. Güttel, welcher sie seinem 1518 erschienenen „Büchlein von Adams Werken und Gottes Gnade" [2] einverleibt hat [3], als „Ein Beichtzettel" [4] bezeichnet, führt in den Sonderdrucken, unter

1) S. Knaake I, 257. Der Augsburger Druck, auch schon von Irmischer E. A. 36, 146 verzeichnet, lag mir in einem Exemplar der Göttinger Univ.-Bibliothek vor. Von den von Knaake I, 247 und 248f. verzeichneten Drucken der deutschen Schrift waren mir zur Hand (und zwar aus der hiesigen Univers.-Bibliothek) 1) Güttel, 2) Druck A, 3) Druck G in einer lithographischen Nachbildung „Leipzig [1864], Verlag von Adolph Werl".

2) Dem Schriftchen liegen dem Titel zufolge seine 1518 im Augustinerkloster zu Eisleben gehaltenen Fastenpredigten zugrunde (s. den Titel bei Knaake I, 247). Über die Schrift selbst ist zu vergleichen Kolde, Die deutsche Augustinerkongregation, S. 310—312, auch Kawerau, Kaspar Güttel (Halle a./S. 1882), S. 27f. 77.

3) Bl. C 3a—D 2b.

4) Seine Einführung „der zehn Gebote" mufs im Zusammenhang mitgeteilt werden, Bl. C 2b f.: „Solche vnderricht tzu Christi vnd gottes gnaden neben seines selbst waren erkenthnus tzu rechter beicht, buefs vnd also nachmals des hochwirdigsten Sacraments seliger entpfahung bringt einem vleissigen anschawer vnd behertzer die beschreibung in deutscher Septen [genauer hat Güttel den Titel von Luther's Bufspsalmen Bl. C 1a angegeben] des vorgangen ihares durch den Mansfeldischen, ytzt Wittenbergischen Augustiner sampt einer beicht tzettel von Adam's werckenn, eygenen krefftenn, flelichem Testament vnns angeborn eynes theyles, vnd gotlicher gnaden der wurckung Christi des andern, in vortragung der tzehen gebothe hiermit eingelegt, fast gruntlich vnnd wol vortzeychendt." Das „von Adams werckenn . . vnd gotlicher gnaden"

denen sich jedoch (nach Knaake) kein Wittenberger befindet, ausnahmslos den Titel: „Die zehen Gebote Gottes mit einer kurzen Auslegung ihrer Erfüllung und Übertretung“. Der von Knaake beliebte Titel ist ein willkürlicher. Entweder hatte er sich an den Titel der Sonderdrucke zu halten — und dies wäre das sicherste gewesen [1] —; oder falls er nachweisen konnte, dafs die von Güttel gebrauchte Bezeichnung der Schrift von Luther herstamme, so wäre sie als „Ein Beichtzettel“ zu betiteln gewesen. Dann hätte der Titel ganz ähnlich gelautet wie in der lateinischen Bearbeitung des Schriftchens nach der Wittenberger Ausgabe. Auf einen Titel, welcher Luther's Behandlung der zehn Gebote in Beziehung zur Beichte setzt, deutet hin, was er zum 9. und 10. Gebote sagt [2]. Knaake's Einwand gegen den Titel „Beichtzettel“ (unter diesem Ausdruck verstehe man gewöhnlich das Zeugnis eines Priesters über abgelegte Beichte) [3] ist schon deswegen ohne Belang, weil Caspar Güttel den damaligen Sprachgebrauch auch — und zwar besser als Knaake — gekannt haben wird. Auch das entsprechende lateinische Wort ‚Confessionale‘ wurde in verschiedenem Sinne gebraucht: nicht blofs als Ablafsbrief (Beichtbrief, Beichtprivilegium), sondern auch von den Anleitungen zur Beichte, an denen das ausgehende Mittelalter so ungemein reich war [4]. Luther be-

---

scheint Güttel mit Beziehung auf den Titel seiner Schrift eingeschaltet zu haben.

1) Es ist ohnehin nicht wahrscheinlich, dafs die Nachdrucker eigenmächtig von der Wittenberger Vorlage abgewichen sind. Vielleicht haben verschiedene Originalausgaben existiert, in denen Luther selbst den Titel verschieden gestaltet hat.

2) „Dyse tzwey letzte geboth gehörn nicht in die beicht“ (W. A. I, 253); ebenso im Latein.: *Haec duo praecepta exponunt praecedentia nec pertinent ad confessionem* (I, 262).

3) I, 247.

4) Die Bemerkung Heinr. Schmidt's in der Erl. Ausg. Op. v. a. II, 234 *(In scholis vocarunt Confessionalia scripta ac libellos, quibus confitendi formae et casus conscientiae comprehendebantur)* ist durchaus zutreffend. Ich nenne nur Engelhard Kunhofer's ‚Confessionale continens Tractatum decem praeceptorum‘ etc. (Nürnberg



zieht sich später (in seiner ‚Confitendi ratio' von 1520) auf diese beiden Schriften zurück als auf seine ‚Schedulae decalogorum' [1]. Die Bezeichnung „Zettel" war allerdings um so angebrachter, falls, wie Knaake annimmt [2], der Urdruck nicht in Buchform, sondern in Plakatform (als ein nur einseitig bedruckter grofser Bogen) erschienen ist [3].

Aber, wie es sich damit auch verhalten mag, jedenfalls hatte Knaake kein Recht, der Schrift einen bisher ungebräuchlichen Titel zu geben [4].

Doch das ist eine Kleinigkeit. Nicht ohne prinzipielle Bedeutung aber ist die Frage, ob ein Herausgeber der Werke Luther's befugt ist, eine Schrift des Reformators, um die mutmafsliche Form des Urdruckes wiederherzustellen, in einer Fassung zu geben, welche von sämtlichen gleichzeitigen Drucken abweicht.

1502). Weitere Titel s. bei Geffcken, Der Bilderkatechismus des 15. Jahrhunderts I (Leipzig 1855), S. 35. Vgl. auch Hasak, Luther und die religiöse Litteratur seiner Zeit (Regensburg 1881), S. 215. 220. 244.

1) W. A. VI, 164. Aber am 4. September 1517 (in seinem Briefe an Lang) spricht er von seinen ‚Praecepta', welche er dem Freund *utraque lingua* übersendet habe (End. I, 106. 107).

2) Er sagt das freilich nicht ausdrücklich, aber anders ist doch die Aufstellung der „Tabelle" S. 248 samt den aus ihr gezogenen Folgerungen nicht zu verstehen.

3) Ich verweise auf den „Wallfahrtszettel" bei Weller, Repertor. typogr., Supplem. (Nördlingen 1874), S. 7. — Einblattdrucke der zehn Gebote scheinen nichts Seltenes gewesen zu sein. Ich erinnere an die Münchener Beichttafel von 1481 (Geffcken a. a. O., Beilagen S. 119 ff.) und an den Züricher Wandkatechismus von 1525 (ebenda S. 203 ff.); desgl. an das Grofsfolioblatt ‚die zuo tafel moisi', Druck des Thomas Anshelm zu Pfortzheim 1505 (Weller, Repert. typogr., Nördlingen 1864, n. 344). — Vgl. auch Weller n. 562.

4) S. seine Begründung S. 246 f.: „Luther selbst hat sie bei späterer Umarbeitung als ‚eine kurze Form der zehn Gebote' bezeichnet und sie so mit ‚einer kurzen Form des Glaubens' und ‚einer kurzen Form des Vaterunsers' verbunden 1520 herausgegeben. Hiernach ist unser Titel gebildet."

2. Knaake's Wiedergabe der beiden Schriften. Die deutsche Schrift liegt uns in drei teils der Anordnung, teils auch dem Umfange nach abweichenden Ausgaben vor. 1) bei Caspar Güttel in der oben erwähnten Schrift von 1518. Dieser Druck, bestimmt der älteste der auf uns gekommen, ist vor Knaake noch von keinem Herausgeber benutztworden [1]. 2) und 3) in einer kürzern und einer längeren Rezension, welche, bereits früheren Herausgebern bekannt [2], von Knaake zuerst in einer gröfseren Anzahl von Urdrucken nachgewiesen sind [3].

Güttel giebt die zehn Gebote in der Weise, dafs auf den Text eines jeden Gebotes [4] 1) eine Erklärung (diese ist aber in allen Ausgaben nur bei den sieben ersten vorhanden), 2) die Übertretung, 3) die Erfüllung folgt, worauf den Schlufs des Ganzen der „kurze Beschlufs der zehn Gebote" („Spricht Christus selber" u. s. w. [Matth. 7, 12]) bildet samt der abschliefsenden Formel: „Also lehren die gebott". Bei dem ersten Gebot lesen wir nach der „Übertretung": „Also thut die natur yhr selb gelassen durch Adams erste sunde", und nach der „Erfüllung": „Also thut die gnade gotes durch Christum vnsern hern".

---

1) Hingewiesen hat auf das Vorkommen der Schrift bei Güttel zuerst Kolde (1879) a. a. O. S. 312.

2) S. Walch III Vorrede § VIII und Irmischer in der Erl. Ausg. 36, 145.

3) Von der kürzeren, die Irmischer nur in zwei Drucken bekannt war, führt Knaake fünf (A—E) auf; von der längeren, welche, zuerst in die Eislebener Tomi aufgenommen, von Walch nach einem Drucke von 1522 (vermutlich Druck I bei Knaake) gebracht war, verzeichnet Knaake vier Urdrucke (F—I). Die Zugehörigkeit von E zur ersten Gruppe, von H und I zur zweiten ist blofse Vermutung Knaake's, da ihm diese Drucke nur aus Weller bekannt waren. Es bleibt unverständlich, weshalb er unterlassen hat, sich von der Richtigkeit seiner Vermutung durch Autopsie zu überzeugen, da ihm die Drucke unschwer zugänglich waren. E ist nach Weller in Zwickau vorhanden, H in Augsburg, I in Stuttgart.

4) Nur das 9. und 10. ist hier wie auch in den anderen Rezensionen in der die „Übertretung" vertretenden Bemerkung (s. oben S. 127, Anm. 2) wie in der „Erfüllung" zusammengefafst.

Diese zwei Sätze samt dem „kurzen Beschlufs“ und der abschliefsenden Formel fehlen in den Drucken der Gruppe A, welche überhaupt die Schrift in der knappsten Form bietet. Im übrigen stimmt Gruppe A mit Güttel inhaltlich überein, und nur die Anordnung ist eine abweichende, indem hier 1) die zehn Gebote samt Erklärung hintereinander gegeben werden, dann 2) ihre Übertretungen und 3) ihre Erfüllungen.

Dieselbe Anordnung wie bei A finden wir auch in der Gruppe F, in der jedoch unsere Schrift eine beträchtliche Bereicherung erfahren hat, indem neben den von A fortgelassenen Stücken aus Güttel bedeutende Zusätze bemerklich sind.

Was die der Gruppe F nur mit Güttel gemeinsamen Stücke anbelangt, so steht hier 1) die Schufsformel: „Also leeren die gebot“ offenbar richtiger am Schlufs der Gebote selbst, nicht am Schlufs des Ganzen, während der „kurze Beschlufs“ seine Stelle am Ende (d. h. nach den „Erfüllungen“) behalten hat; 2) der Satz: „Also thut die natur“ u. s. w. steht nicht bei dem ersten Gebot, sondern — was ebenfalls angemessener ist – am Schlufs der Übertretungen, und dem entsprechend der Satz: „Also thut die gnad gottes“ u. s. w. am Schlufs der Erfüllungen.

Die Zusätze der Gruppe F sind folgende: 1) der Abschnitt, in welchem die fünf Sinne, die sechs Werke der Barmherzigkeit, die Todsünden u. s. w. in Beziehung gesetzt werden zu den einzelnen Geboten; eingeschoben nach der „Übertretung des 9. und 10. Gebotes“ und vor dem Satze: „Also thut die Natur“ [1]. 2) die beiden dreifach gegliederten Sätze von der Eigenliebe und der Liebe Gottes und des Nächsten [2] — nach dem „kurzen Beschlufs“ unmittelbar aneinandergefügt; und 3) hierauf folgend als Schlufs des Ganzen die offenbar nur einen Anhang [3] (eine

1) W. A. I, 254, Z. 3—9.

2) W. A. I, 254, Z. 10—12 und S. 255, Z. 19—22.

3) Als solcher bereits von Walch a. a. O. erkannt und scharf betont. Und mit Recht; s. unten S. 145 ff.

Beigabe) bildende Abendmahlsvermahnung: „Merck es ist ein groſser irthum“ [1].

Werfen wir gleich an dieser Stelle einen Blick auf die beiden Rezensionen der lateinischen Bearbeitung der Schrift (denn um eine solche und nicht um eine Übersetzung handelt es sich bei aller Übereinstimmung der beiden Schriften) und ihr Verhältnis zu den deutschen Formen.

Beide, die ‚Instructio‘ [2] wie die ‚Compendiosa explanatio‘ stimmen dem reichhaltigen Inhalte nach [3] mit der Gruppe F, in der Anordnung, in welcher beide unter sich verschieden sind, im allgemeinen mit den Gruppen A und F überein, so daſs sie also erst die Gebote samt Erklärung, dann die Übertretungen, endlich die Erfüllungen bringen [4].

Die Abweichungen der Anordnung in der ‚Instr.‘ und der ‚Explan.‘ von F und von einander sind diese:

1) Was in F über das 9. und 10. Gebot unter den „Übertretungen“ bemerkt wird [5], das ist in beiden lateinischen Rezensionen gleich nach den zehn Geboten selbst gesetzt [6].

2) Der „kurze Beschluſs der zehn Gebote“, welcher in F seine Stelle als wirklicher Schluſs nach den „Erfüllungen“

---

1) W. A. I, 255 f.

2) Da unsere Bibliothek die editio princeps von Wittenb. I nicht besitzt, benutze ich Jenens. I in der edit. princ.

3) Ein Mehr haben sie (abgesehen von der weiteren Ausführung von ein paar Abschnitten) nur in dem *Litera occidens* (vor den ‚Transgressiones‘), *Spiritus vivificans* (nach den ‚Plenitudines‘), auſserdem die ‚Explanatio‘ noch in dem *Declina a malo* (vor der ersten ‚Transgressio‘) und *Et fac bonum* (vor der ersten ‚Impletio‘). Dagegen sind die Sätze: „Also thut die Natur“, „Also thut die Gnade“ in den latein. Ausgaben fortgefallen.

4) Güttel's Anordung steht demnach ganz vereinzelt da.

5) W. A. I, 262, Z. 9—13; Knaake hat dem Stück dieselbe Stelle angewiesen, die es in F hat.

6) Die ‚Instructio‘ bricht daher mit der ‚Praevaricatio‘ des achten Gebotes ab; die ‚Explanatio‘ aber hat der Übertretung des achten Gebotes die unpassende Überschrift gegeben: *Praevaricatio octavi noni et decimi praeceptorum.*

hat, nimmt dieselbe Stelle in der ‚Explanatio‘ ein, wogegen er in der ‚Instructio‘ unpassenderweise an den Schlufs der Übertretungen gestellt ist [1].

3) Der Abschnitt von den „fünf Sinnen“ u. s. w., welcher in F sich an die „Übertretungen“ anschliefst, findet sich in der ‚Instr.‘ an derselben Stelle, in der ‚Expl.‘ aber am Schlufs nach dem ‚Compendium decem praeceptorum‘ und vor der Sakramentsvermahnung [2].

4) endlich sind die Sätze von der Selbstliebe und der Liebe zu Gott, welche in F zwischen dem „kurzen Beschlufs“ der Gebote und der Abendmahlsvermahnung stehen, in der ‚Instructio‘ als Beischriften quer am Rande gedruckt, der erste in drei Absätzen bei den ‚Transgressiones‘, der zweite ebenfalls in drei Absätzen bei den ‚Impletiones‘. Die ‚Explanatio‘ dagegen hat jeden Satz in drei Absätzen zu dem 1.—4., 5.—7., 8.—10. Gebot überschriftartig gesetzt [3], doch ohne dafs die einzelnen Stücke gerade in dieser Weise den hier gebildeten Gruppen von Geboten zuzuweisen gewesen wären, überdies ist bei beiden Sätzen die Reihenfolge der einzelnen Glieder verkehrt (2—1—3) [4] — beide Versehen ein deutlicher Beweis, dafs Silvanus Otmar, der Drucker der vorliegenden ‚Explanatio‘, einen Druck benutzt hat, wo diese Sätze ebenfalls quer gedruckte Randglossen bildeten.

---

1) Knaake hat ihm S. 259 gegen beide Vorlagen seine Stelle am Schlufs der zehn Gebote selbst gegeben.

2) Knaake S. 262 ist hier der ‚Instr.‘ gefolgt.

3) Knaake hat sie am Schlufs des Abschnittes von den ‚Transgressiones‘ (S. 262, Z. 32—34) und nach den ‚Plenitudines‘ (S. 264, Z. 6—8) gebracht; die drei ersten Beischriften (nach der ed. Jenens. zu urteilen) entschieden an unrichtiger Stelle (trotz der Bemerkung, die er zu Z. 32—34 macht); sie hätten S. 262 vor Z. 14 stehen müssen: denn mit dem ganzen Abschnitte von den fünf Sinnen u. s. w. (S. 262, Z. 14—31) haben sie nichts zu schaffen. Knaake hat sich hier wie sonst an die „Kurze Form“ von 1520 gehalten (s. E. A. 22, 12).

4) Diese Verwirrung (2—1—3) findet sich auch in der ed. Jenens.; desgleichen in dem Tom. I Witeb. von 1550; wie es mit dem Tom. I Witeb. von 1545 steht, kann ich nicht sagen (s. o. S. 131, Anm. 2).

In dieser Weise also sind uns die beiden Schriften überliefert worden.

Wir sehen, es ist ein Thatbestand, welcher dem Herausgeber einige Unbequemlichkeit bereitet, doch keine nennenswerte Schwierigkeit.

Wie hat nun der neueste Herausgeber seine Aufgabe gelöst?

Zunächst bei der deutschen Schrift?

Knaake hat, um die Abweichungen in der Anordnung bei Güttel einerseits, bei A und F anderseits zu erklären und um damit zugleich die Rekonstruktion der Luther'schen Urschrift anzudeuten, eine Tabelle aufgestellt, die hier beschrieben werden mufs [1].

Sie besteht aus einem gröfseren Ober- und einem kürzeren Unterteil, deren jeder in drei Kolumnen zerfällt.

Der Oberteil bringt in der ersten Kolumne untereinander die zehn Gebote, in der zweiten die Übertretung, in der dritten die Erfüllung derselben. Dazu hat jede Columne von unten nach oben gedruckte Beischriften; die erste: „Also lehren die Gebote"; die zweite a) den Satz: „Also thut die Natur" u. s. w., b) den Satz von der Selbstliebe; die dritte a) den Satz: „Also thut die Gnade" u. s. w., b) den Satz von der Liebe zu Gott [2].

Der Unterteil der Tabelle hat zunächst die (die Kolumnen durchbrechende) Überschrift: „Kurzer Beschlufs der zehn Gebote" — und dieser expliziert sich in den drei Kolumnen in der Weise, dafs in der ersten steht: „Spricht Christus selber" u. s. w. [3], in der zweiten: „Die

1) S. 248.

2) Die unter b) genannten Sätze sind, wie wir soeben sahen, in der einen Rezension der lateinischen Schrift (der ‚Instructio') in der That als Beischriften quer am Rande gedruckt.

3) D. h. der ganze Abschnitt, welchen Güttel und die Gruppe F eben unter der Überschrift „Kurzer Beschlufs der zehn Gebote" bringen. Was Knaake unter dieser Überschrift in der zweiten und dritten Kolumne bietet, findet sich in der Gruppe F, die allein in Betracht kommen kann (denn Güttel und Gruppe A enthalten diesen Stoff überhaupt nicht), nicht mit unter diese Überschrift begriffen. Doch s. die ‚Explanatio'.

fünf Sinne werden eingeschlossen" u. s. w., in der dritten: „Merk, es ist ein groſser Irrthum" u. s. w. (d. h. die Sakramentsvermahnung).

Diese Tabelle ist nicht ohne Scharfsinn erdacht.

Aber Knaake rühmt ihr zu viel nach, wenn er behauptet, aus ihr erklärten sich „alle Eigentümlichkeiten der Drucke in der Verwendung des verloren gegangenen Urtextes" [1]. Das obere Stück der Tabelle erklärt die Abweichung in der Anordnung des Stoffes bei Güttel, der quer gelesen hat, und den Sonderausgaben, welche die einzelnen Kolumnen bringen. Und wenn wirklich, was auch mir keineswegs unwahrscheinlich ist [2], Luther selbst diese Auslegung der zehn Gebote als Einblattdruck hat ausgehen lassen, so werden die Gebote mit Erklärung, die Übertretungen, die Erfüllungen in der von Knaake angegebenen Weise geordnet gewesen sein [3].

Aber eine schwache Erfindung ist der untere Teil der Tabelle, wenn hier der „kurze Beschluſs" zu einer Generalüberschrift gestempelt wird, welche 1) den wirklichen „kur-

1) S. 249. Knaake erläutert dieses Urteil in folgender Weise: „Güttel giebt den Text querüber gelesen, also erst das Gebot mit Erklärung, dann die Übertretung, zuletzt die Erfüllung; aber bei dem ersten Gebot hat er an die Übertretung sowohl wie an die Erfüllung die Beischrift für alle herangezogen; am Ende bringt er den ‚kurzen Beschluſs' mit dem, was in der ersten Kolonne davon steht, und schlieſst mit den Worten: ‚Also lehren die Gebote'. Gruppe A läſst alle Seitenschriften weg, auch den kurzen ‚Beschluſs', und giebt dann den Text jeder Kolonne von oben nach unten. Ähnlich verfährt Gruppe F, hat aber, wenngleich in einiger Verwirrung, den gesamten Text aufgenommen" (S. 249f.).

2) S. oben S. 128.

3) Daſs die drei Sätze: „Also lehren die Gebote", „Also thut die Natur" u. s. w., „Also thut die Gnade" u. s. w., anstatt am Ende der drei Kolumnen, vielmehr an der Seite entlang gedruckt gewesen sind, ist nicht zu erweisen und unwahrscheinlich für diejenigen Ausgaben, wo bei den Übertretungen und den Erfüllungen die Sätze von der Selbstliebe und Liebe zu Gott als Beischriften gedruckt waren. Die Gruppe F hat die drei Sätze mit „Also" offenbar an der richtigen Stelle, während bei Güttel eine Verwirrung herrscht, welche auch durch Knaake's Annahme keine genügende Erklärung findet.

zen Beschlufs" (Matth. 7, 12 nebst Luthers Erläuterung), 2) den Abschnitt „Die fünf Sinne" u. s. w., 3) die Abendmahlsvermahnung umfassen soll. Denn 1) ist letztere, wie ich unten nachweisen werde, ein späterer Anhang, den die frühesten Drucke unmöglich enthalten haben können; und 2) ist es eine ungegründete Behauptung, dafs die Gruppe F den gesamten Text — den nur sie uns bietet [1] — nur „in einiger Verwirrung" aufgenommen hat. Denn hier ist alles dasjenige, was das Unterstück der Tabelle Knaake's umfafst, wohlgeordnet [2]: der „Kurze Beschlufs" steht da, wo ihn auch Güttel hat, am Schlufs des Ganzen [3], und der Abschnitt „Die fünf Sinne" hat dort seine Stelle, wo er hingehört, am Schlufs der Übertretungen, und wo Knaake selber ihn bringt [4].

---

1) Abgesehen von den beiden lateinischen Rezensionen, welche aber willkürliche Umstellungen bieten, zu deren durchgängiger Erklärung die Tabelle Knaake untauglich ist.

2) Von Verwirrung kann man bei F, wenn man will, reden inbetreff der ursprünglich als Beischriften gedruckten Sätze von der Selbstliebe und Gottesliebe, die F nicht am Schlufs der Übertretungen und der Erfüllungen bringt, sondern als abschliefsende Nutzanwendung am Schlufs des Ganzen nach dem „Kurzen Beschlufs" und vor dem Anhang der Sakramentsvermahnung.

3) Inbetreff der Stellung dieses „Beschlusses" giebt es also keine Differenz in den Drucken der deutschen Schrift. Eine Eigentümlichkeit, zu deren Erklärung es dieser Fortsetzung der Tabelle bedurfte, liegt demnach überhaupt nicht vor. Dieselbe Stelle hat der Beschlufs in einer der beiden Rezensionen der lateinischen Schrift (der ‚Explanatio'), während die andere ihn an unzweifelhaft unrichtiger Stelle bietet (nach den Übertretungen). Die Stelle, welche Knaake ihm angewiesen hat (I, 251): am Schlufs der Gebote selbst, ist, nach den Vorlagen beurteilt, eine eitel willkürliche.

4) An unrichtiger Stelle bringt ihn einzig und allein die ‚Explanatio', nämlich nach dem ‚Compendium decem praeceptorum' am Schlufs, und vor dem Anhang, der Vermahnung. Die Reihenfolge dieser drei Stücke als Schlufs der ‚Explanatio' ist es vermutlich gewesen, wodurch Knaake zur Aufstellung des unteren Teiles seiner Tabelle sich hat verleiten lassen, indem er sie verglichen haben wird mit der andersartigen Stellung der zwei ersten Stücke in der „Kurzen Form" von 1520, wo sich das dritte überhaupt nicht findet (s. E. A. 22, 7. 12).



Indessen, trotz ihrer Fehlerhaftigkeit ist der Tabelle ihr Wert für eine Einleitung in unsere Schrift nicht abzusprechen. Denn es ist jedenfalls die Aufgabe des Herausgebers, wenn er das Original einer Schrift für verloren hält, zu untersuchen, wie beschaffen dasselbe gewesen sein mufs. Und als ein solcher Versuch zur Wiederherstellung der Urschrift ist die Tabelle mit Dank zu begrüfsen.

Allein Knaake scheint sie für mehr als einen Versuch zu halten, scheint für die Möglichkeit [1] oder Wahrscheinlichkeit, dafs Luther's Urschrift diese tabellarische Form gehabt hat, unmittelbar die Wirklichkeit zu setzen. Zwar hat er seine Tabelle nicht zum Schema des Abdruckes der Schrift gemacht (das wäre bei dem Format der Weimarer Ausgabe auch wohl kaum durchführbar gewesen); aber er hat ihr doch einen so weit gehenden Einflufs auf die Gestaltung der Schrift eingeräumt [2], dafs hier letztlich den drei abweichenden Formen eine vierte hinzugefügt erscheint [3].

---

1) Denn es bleibt doch auch die andere Möglichkeit bestehen, dafs Güttel, auch ohne dafs Luther's „Beichtzettel" als Einblattdruck mit tabellarischer Form erschienen wäre, die an und für sich geringfügige Umstellung (in einem Punkte nicht eben mit Geschick) vorgenommen hat.

2) Es könnte zwar scheinen, als ob Knaake — ohne Rücksicht auf seine Tabelle — einfach der „Kurzen Form" von 1520 gefolgt sei. Die Übereinstimmung seiner Rezension mit dieser späteren Umarbeitung der Schrift durch Luther selbst würde man auch ohne Knaake's ausdrücklichen Hinweis darauf (s. unten) sofort bemerken. Allein ich glaube mit der Annahme nicht irre zu gehen, dafs die „Kurze Form" schon auf die Entstehung der Knaake'schen Tabelle eingewirkt hat. — Knaake selbst beschreibt und begründet sein Verfahren in folgender Weise (S. 250): „Bei der sonderbaren Beschaffenheit der Ausgaben müssen wir von einer Mitteilung der Abweichungen im Einzelnen absehen; wir haben sie für unseren Text so weit wie möglich beachtet, berücksichtigt auch einen Wittenberger Druck der ‚kurzen Form der zehn Gebote' von 1520 und den Stoff so zu ordnen gesucht, dafs er mehr als bisher der oben entworfenen Tabelle entspricht."

3) Und dabei wird der Leser nicht einmal durch Bemerkungen



Dieses Verfahren richtet sich selbst [1].

Es hätte F als der reichhaltigste Druck zugrunde gelegt werden sollen, selbstverständlich unter Berücksichtigung der beiden andern Rezensionen: die Anmerkung der Abweichungen von A liefs sich mühelos durchführen; aber auch die Rücksichtnahme auf den Text Güttels war nicht schwierig, sobald auf die durchgängige Verschiedenheit der Anordnung in der Einleitung aufmerksam gemacht war.

Und lag denn unter den aufgezeigten Umständen die geringste Nötigung vor, von der Angabe der Varianten abzusehen [2]? Der Leser ist nun in Fällen, in denen ihm eine der Knaake'schen Lesarten verdächtig erscheint, aufserstande zu beurteilen, ob die betreffende Lesart sich auf eine Vorlage stützt oder auf Vermutung beruht oder etwa nur Druckfehler ist. So wird jedermann S. 252, 7 in dem Satze:

---

unter dem Text von den Umstellungen, die Knaake vorgenommen hat, unterrichtet! Dafs es nur wenige sind, macht die Sache im Prinzip nicht besser. Wer keinen Druck der Gruppe F zur Vergleichung heranziehen kann, bleibt in gänzlicher Unkenntnis. Anders ist es bei der lateinischen Schrift, wo man mit Hilfe der Noten den Änderungen Knaake's (wennschon nicht ohne Mühe) nachgehen kann.

1) Man könnte versucht sein, in der „Kurzen Form" von 1520 die Probe auf die Richtigkeit der Knaake'schen Anordnung zu sehen, da Luther doch ohne Zweifel dieser Überarbeitung seines „Beichtzettels" einen von ihm selbst ausgegangenen Druck desselben zugrunde gelegt haben wird. Aber wir wissen ja nicht, ob Luther nicht gerade die Anordnung der früheren Schrift verändert hat. Die Schrift hat im ganzen eine ziemlich weitgehende Umgestaltung erfahren: der ganze erste Teil, die Erklärung der Gebote, ist neu gearbeitet und hier an den Schlufs derselben der „Kurze Beschlufs" aus der früheren Ausarbeitung gestellt; Teil 2 und 3 sind, von einigen Zusätzen abgesehen, dieselben geblieben: hier finden sich auch die Sätze von den „fünf Sinnen" u. s. w. wie (etwas verändert) die Sätze von der Eigenliebe und der Liebe zu Gott; der Anhang der ersten Schrift, die Vermahnung zum Sakrament, ist hier natürlich fortgefallen. — Nur die Möglichkeit, dafs die Anordnung der Urschrift dieselbe gewesen ist wie in der „Kurzen Form", ist in der Einleitung ausdrücklich offen zu halten.

2) Vgl. Knaake S. 250: „Bei der sonderbaren Beschaffenheit der Ausgaben müssen wir von einer Mitteilung der Abweichungen im Einzelnen absehen." (Bei der lateinischen Schrift sind sie angegeben.)

„Wer sich selb, sein sich, haufz, kinder und allerley gut vor wolffen, eifzen, fewer, wasser, schaden mit ertichten gebethen segenet und beschwert" für *,sein sich' ,sein fich'* vermuten und Knaake's offenbar falsche Lesart für einen blofsen Druckfehler halten. Eine Vergleichung zeigt aber, dafs Knaake Güttel gefolgt ist; A liest dagegen richtig: *sein vihe,* ebenso G: *sein fihe* [1]. —

Nicht besser steht es mit der Wiedergabe der lateinischen Schrift: auch sie ist nach einem bestimmten Schema zurechtgemacht [2]; auch hier ist zu den schon vorhandenen Rezensionen eine neue getreten [3]. —

In beiden Fällen ist die Sache an sich so geringfügig wie möglich. Es kommt in der That wenig oder nichts darauf an, ob man die einzelnen ihrem Standorte nach variierenden Sätze Luther's an dieser oder jener Stelle liest. Immer aber haben wir ein Recht zu der Forderung, dafs in Fällen wie die vorliegenden die Gestaltung einer Schrift sich auf das strengste an die Vorlagen hält, dafs nicht auf Grund gewisser Kombinationen Umstellungen vorgenommen werden, welche sich auf keinen der Urdrucke zu stützen vermögen. Vermutungen über die Art und Weise, wie eine etwa verloren gegangene [4] Urschrift etwa zu rekonstruieren sei, haben

1) So auch die „Kurze Form" von 1520 nach der Erl. Ausg. (22, 8). Knaake hat sich hier also an den Druckfehler einer Vorlage gehalten.

2) Ganz naiv sagt Knaake S. 257: „Wir geben den Text nach A [der ,Instructio'], berücksichtigen B [die ,Explanatio'] mit Vermerk der Lesarten, ordnen aber den Stoff der deutschen ,Erklärung der zehn Gebote' gemäfs", d. h. nach der von Knaake beliebten Ordnung der deutschen Schrift! Es hätte A auch für die Anordnung zugrunde gelegt werden sollen (unter Angabe der Abweichungen von B), so jedoch dafs auf die verkehrte Stellung, welche ein paar Sätze mutmafslich erhalten haben, unter dem Texte hingewiesen wurde.

3) Die Abweichungen Knaake's von den beiden Vorlagen sind schon oben in den Anmerkungen mitgeteilt worden (s. S. 131, Anm. 5; S. 132, Anm. 1 und 3).

4) Und in diesem Falle wissen wir noch gar nicht einmal, ob nicht die von der Wittenberger Ausgabe gebrachte ,Instructio' trotz

sich auf ihre Erörterung in der Einleitung zu beschränken, anstatt gleich praktisch durchgeführt zu werden. Hier heifst es: principiis obsta. Wenn schon in verhältnismäfsig so einfach liegender Sache von dem geraden Wege abgewichen wird, welchen Überraschungen mögen wir da wohl ausgesetzt sein, wo die Dinge wirklich schwierig liegen, wie bei grofsen Partieen der Predigten Luther's [1]?

3. Die Entstehungszeit der Schriften. Knaake hat geglaubt beide Schriften in den Beginn des Jahres 1518 legen zu sollen. „Wieder stand die österliche Zeit mit ihrem Beichtzwang bevor, Luther, der in dem ersten seiner 95 Sätze erklärt hatte, das ganze Leben der Gläubigen müsse Bufse sein, fühlte sich um so mehr veranlafst, eine Anleitung zu ernster Selbstprüfung an Gottes Gesetz zu geben und dadurch auf Verinnerlichung der Beichte hinzuwirken, je mehr infolge des Ablafshandels sich der Sinn des Volkes auf äufsere Werkgerechtigkeit gerichtet hatte. So verfafste er nach Art früherer Beichtspiegel eine kurze Erklärung der zehn Gebote und gab sie spätestens zu den Fasten 1518 deutsch und lateinisch heraus“ [2]. Diese Motivierung läfst sich hören, wenn die Zeit der Herausgabe bereits anderweitig feststeht.

Wie steht es nun damit?

Knaake bemerkt weiter, wir könnten zwar keine Sonderausgabe aus dem Jahre 1518 selbst mehr nachweisen, aber der Abdruck innerhalb der Schrift von Güttel beweise, dafs sie „in den Fasten 1518 schon gedruckt vorgelegen“ hat [3]. Eine Bestätigung der von ihm angenommenen Abfassungszeit erblickt Knaake in dem Umstande, dafs die lateinische

---

ihrer Fehler die getreue Wiedergabe eines Wittenberger (von Luther selbst veranstalteten) Druckes ist, ob nicht von den Nachdrucken der deutschen Schrift dasselbe gilt.

1) Vgl. meine Bemerkungen über die hier drohende Gefahr in der „Deutschen Litteraturzeitung“ 1887, Nr. 30.

2) S 247.

3) Ebenda.

Schrift „in A ausdrücklich in das Jahr 1518 gesetzt" wird [1].

Auf wie schwachen Füſsen steht dieser Beweis!

Schon jener Schluſs aus dem Vorkommen der Schrift bei Güttel ist nichts weniger als zwingend. Denn 1) liegt die Möglichkeit vor, daſs Güttel Luther's „Beichtzettel", den er wohl kaum von der Kanzel verlesen haben wird, erst bei der Bearbeitung seiner Fastenpredigten, deren Ausgabetermin wir nicht genau anzugeben vermögen [2], zu benutzen in der Lage war, so daſs derselbe nicht notwendig schon in den Fasten gedruckt vorzuliegen brauchte; und 2) ist es nicht schlechthin notwendig, daſs Güttel überhaupt einen Druck in Händen gehabt hat: er kann diese Auslegung der zehn Gebote ja auch handschriftlich von Luther empfangen haben. Doch das ist freilich nach der Art und Weise, wie er den „Beichtzettel" einführt, nicht gerade wahrscheinlich. Auch ich nehme an, daſs Güttel einen Druck benutzt hat, und glaube dieses sogar mit voller Bestimmtheit behaupten zu dürfen, weil die Schrift lateinisch und deutsch nachweislich schon im Jahre 1517 erschienen ist.

Der allgemeinen Erwägung, welche Knaake zugunsten der Fastenzeit 1518 angestellt hat, läſst sich eine andere entgegenstellen, die mindestens mit gleichem Gewichte für die Abfassung der Schrift im Jahre 1517 spricht. Am 24. Februar [3], am Tage vor Fastenanfang 1517, hatte Luther seine Predigten über die zehn Gebote, welche er vom Sommer 1516 ab vor dem Volke in der Pfarrkirche gehalten hatte, zu Ende gebracht und noch die beiden letzten Predigten dazu benutzt, auf das Verderbliche der herkömmlichen schematischen Beichte (den *tumultus confessionum* mit allen den Distinktionen der *genera peccatorum)* aufmerksam

---

1) S. 257.

2) Nur das Erscheinen im Jahre 1518 steht fest und das ‚*dise heiligste fasten gepredigt*' im Titel macht es wahrscheinlich, daſs die Schrift bald nach den Fasten ausgegangen ist.

3) S. Knaake I, 18. 394.

zu machen und auf die rechte Beichte, welche *brevis et aperta* sein soll, hinzuweisen [1]. Da lag es ihm jedenfalls besonders nahe, bevor seine in den Predigten gegebene ausführliche Erklärung etwa im Druck erschien, eine auch für die Vorbereitung zur Beichte dienliche, kurze Auslegung des Dekalogs zum Gebrauch des Volkes wie der Beichtiger herauszugeben.

Doch das ist eine Vermutung, welche als solche keinen gröſseren Wert hat als die von Knaake vorgetragene.

Aber wir sind für das Jahr 1517 nicht ausschlieſslich auf Vermutungen angewiesen, da sich in Luther's Briefen deutliche Spuren der damaligen Existenz unserer Schrift erhalten haben.

Am 31. Dezember 1517 [2] schreibt Luther an Spalatin: *Petis ex me .., quidnam mihi visum fuerit, ut in positionibus quibusdam venerationem Sanctorum pro corporalibus necessitatibus velut superstitionem judicaverim.* Der Ausdruck ‚Positiones', der freilich nur ganz allgemein Sätze bedeutet, läſst uns gleichwohl zunächst an Thesen Luther's denken. Sehen wir uns in diesen um, so finden wir in der ‚Quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia' von 1516, welche samt ihrer Ausführung nach Knaake „wenigstens inhaltlich" auf Luther zurückgeht [3], den Satz: *Cum credenti omnia sint autore Christo possibilia, superstitiosum est humano arbitrio, aliis Sanctis alia deputari auxilia* [4]. Allein dieser Satz dürfte deshalb nicht der von Spalatin gemeinte sein, weil in ihm nicht ausdrücklich die Anrufung der Heiligen *pro corporalibus necessitatibus* als abergläubisch hingestellt ist [5]; auch hätte Spalatin etwas

---

1) W. A. I, 516 ff. (eine gute Zusammenfassung bei Jürgens III, 208 ff.). Vgl. den sechsten und achten Satz in Luther's „Kurzer Unterweisung, wie man beichten soll" von 1519, W. A. II, 60.

2) End. I, 135. Daſs Enders den Brief mit Recht dem Jahre 1518 entnommen und 1517 zugewiesen hat, bedarf keines weiteren Beweises.

3) I, 143.

4) W. A. I, 150.

5) Auch in der Ausführung heiſst es nur: *patet superstitiosum*

spät, etwa fünfviertel Jahr nach der Veröffentlichung dieser These sich danach erkundigt, was Luther sich bei ihr gedacht habe. Viel passender scheint die Anfrage auf den Satz bezogen zu werden: *Qui etiam Sanctorum quorundam supersticiosam culturam, neglecta salute animae, pro sola temporali securitate exercent.* Dieser Satz findet sich in der lateinischen Bearbeitung unserer Schrift [1]. Auf sie dürfte daher Spalatin sich beziehen, es sei denn, daſs wir verloren gegangene Thesen von Ende 1517 [2] anzunehmen haben, in denen sich die in Frage stehende Behauptung auch befunden hat.

Muſs man daher bei dieser Briefstelle noch die Möglich-

---

esse, huic sancto hoc, alii aliud nostro arbitrio deputare auxilium, und das Anrufen der Heiligen für körperliche Nöte wird auch hier nicht ausdrücklich bekämpft. Was Luther mit dieser These im Sinne hatte, ersieht man aus seiner Polemik in den ‚Decem praecepta‘: *Scio novam illam opinionem eorum, quod sicut in vita sancti diversis donis spiritus erant dotati, ita et nunc in caelo eosdem habere differentes gratias auxiliandi* u. s. w. W. A. I, 418, vgl. S. 417, 5—7. — Die Verwandtschaft zwischen den beiden Gedanken, daſs die Heiligen *pro necessitate corporali* anzurufen seien und daſs ein jeder von ihnen sein eigenes Gebiet der Hilfsleistung habe, verkenne ich nicht. Wie von Gegnern Luther's der zweite Satz als Stütze für den ersteren verwendet worden ist, ersieht man aus den ‚Decem praecepta‘ W. A. I, 416f.

1) W. A. I, 260; vgl. in der deutschen Ausgabe S. 252: „Wer got und die heiligen mit vorgessen der sehelen noth nuhr umb tzeitlich nutz willen ehret.“ — Man vergleiche mit der Erläuterung Luther's in seinem Briefe an Spalatin End. I, 135—137 die ausführliche Darlegung in den ‚Decem praecepta‘ W. A. I, 411ff.

2) Daſs Luther schon früher diesen Gegenstand öffentlich behandelt hat und dabei auf eine scharfe Gegnerschaft gestoſsen ist, verraten uns die ‚Decem praecepta‘ I, 416: *Sed ogganniunt hic aliqui contenciosi, me temerarium esse, qui pro necessitate corporali sanctos invocari prohibeam* u. s. w. So sprach Luther in seiner Predigt vom 25. Juli 1516. Oder weisen die ‚Decem praecepta‘ auch hier und da Zusätze aus der Zeit, wo sie druckfertig gemacht wurden, auf? Auf einen derartigen späteren Zusatz weist Knaake S. 426 hin (vgl. auch S. 428, Anm. 1). — Über den Anstoſs, welchen Oldekop an Luther's Predigten über die Heiligenverehrung genommen, s. Jürgens III, 148.

keit offen lassen, dafs sie sich auf etwas anderes als auf die uns beschäftigenden Schriften bezieht, so liegt diese Beziehung unzweifelhaft in einer noch etwas früheren brieflichen Äufserung Luther's vor.

Man hat ganz allgemein (so viel ich sehe, nach dem Vorgange von de Wette I, 60) unter den ‚Praecepta', welche Luther nach seinem Briefe vom 4. September 1517 an Johann Lang [1] samt seinen Thesen ‚contra scholasticam theologiam' dem Erfurter Freunde durch Beckmann (wohl Ende August) übersendet hat, die erst 1518 im Druck erschienenen ‚Decem praecepta Wittenbergensi praedicata populo' verstanden, deren handschriftliche Mitteilung an Lang hier somit bezeugt würde. Allein der Satz, mit welchem Luther im weiteren Verlaufe dieses Briefes auf die ‚Praecepta' zurückkommt, bestätigt diese Annahme nicht nur nicht, sondern schliefst sie geradezu aus: *Praecepta ideo tibi utraque lingua misi, ut, si quando volueris ad populum de iis praedicare (sic enim ego illa docui, ut mihi videor: ad evangelicum morem), haberes.*

Schon das *utraque lingua* hätte von der Beziehung auf die ‚Decem praecepta' abhalten sollen, da es im höchsten Grade unwahrscheinlich ist, dafs der gerade um diese Zeit mit Geschäften überhäufte [2] Luther Mufse gefunden hat, seine Predigten nicht nur lateinisch, sondern auch deutsch zu Papier zu bringen. Auch das mufste anstöfsig erscheinen, dafs nach dieser Auslegung Luther dem ihm ungefähr gleichalterigen Erfurter Prior, der jüngst auf Befehl seines Ordensoberen sich die Würde eines Licentiaten der Theologie erworben hatte, seine Predigten über die zehn Gebote mit der Absicht überschickt hätte, dafs Lang sich ihrer für seine etwaigen Predigten bediene. Und wozu sollte Luther

1) End. I, 106f.

2) Die Klage darüber in seinem Briefe an Lang vom 26. Oktober 1516 (End. I, 67) fällt ja in die Zeit, wo er in der Pfarrkirche über die zehn Gebote predigte (*desideror quotidie et parochialis praedicator*).

die ‚Praecepta' für diesen Zweck gleich lateinisch und deutsch übersendet haben? Ein Exemplar genügte ja, so dafs er sich unnötigerweise seines deutschen wie lateinischen Manuskriptes beraubt hätte. Doch gesetzt, das gegenseitige Verhältnis der beiden Ordensbrüder habe es erlaubt, dafs Luther dem Freunde Musterpredigten übersendete, warum macht er ihm dann inbetreff des vor kurzem durch Beckmann übermittelten lateinischen und deutschen Manuskriptes seiner Predigten über die zehn Gebote in diesem Briefe erst die Eröffnung: „er selber habe nämlich über dieselben vor dem Volke gepredigt"? Dieses ‚*sic enim ego illa docui*' [1] schliefst somit jede Möglichkeit aus, dafs die lateinisch und deutsch übersendeten ‚Praecepta' die Predigten Luther's waren. Dann aber können es nur unsere beiden Schriften gewesen sein, welche Luther (selbstverständlich gedruckt [2]) dem nach Erfurt reisenden Beckmann für Lang mitgegeben hatte, damit derselbe an dieser kurzen und bündigen Auslegung der zehn Gebote einen Leitfaden hätte für seine etwaigen Predigten über den Dekalog [3].

---

1) Das heifst nach dem Vorhergehenden so viel wie: *ad populum enim ego de iis praedicavi*. Wenn Luther hinzufügt: „[und zwar] wie ich glaube, in evangelischer Weise", so wird niemand dieses ‚*ut mihi videor: ad evangelicum morem*' auf das voraufgegangene ‚*sic*' zurückbeziehen wollen.

2) An ein Manuskript zu denken, haben wir ja gar keinen Grund. Dafs wir keinen Druck aus dem Jahre 1517 nachweisen können, verschlägt nichts. Es hat sich ja nicht einmal aus dem Jahre 1518 ein (datierter) Druck erhalten.

3) Das richtige Verständnis des Briefes macht es begreiflich, dafs wir von der (angeblichen) deutschen Bearbeitung Luther's, wie Knaake I, 394 hervorhebt, „keine Spur mehr" haben. Auch Kolde I, 371 nimmt noch an, dafs Luther die ‚Decem praecepta' „auch deutsch niedergeschrieben hatte, um sie zum Gebrauch bei Predigten verwendbarer zu machen", und erblickt in diesem Umstande sogar ein Anzeichen dafür, dafs Luther die (lateinische) Schrift nicht selbst herausgegeben habe (gegen diese Annahme mit Recht Knaake I, 397). — Hinfällig wird auch die freilich ohnehin kühne Vermutung Knaake's inbetreff der Sermone aus den Jahren 1514 bis 1517, welche das Löscher'sche Manuskript zusammen mit den Pre-

Nach alle dem stammt die deutsche und lateinische Auslegung der zehn Gebote aus dem Jahre 1517 [1], und ihrer damaligen Form, vorausgesetzt, dafs sie sich mit Sicherheit ermitteln liefs, wäre in der Gesamtausgabe ihre Stelle anzuweisen gewesen unmittelbar nach den Bufspsalmen und vor der ‚Disputatio contra scholasticam theologiam'.

Wie gesagt, nur ihrer ursprünglichen Form gebührte diese Stelle, keineswegs aber derjenigen Fassung, in welcher uns die deutsche Schrift in der Gruppe F, die lateinische ausschliefslich (sowohl in der ‚Instructio' wie in der ‚Explanatio') vorliegt. Diese Rezensionen hat Knaake vielmehr zu früh angesetzt; ihre Stelle an der Spitze der Schriften des Jahres 1518 kommt ihnen nicht zu. Wenigstens nicht, wenn wir die deutsche wie die lateinische Schrift als ein Ganzes, d. h. den Schlufsabschnitt in beiden, die Sakramentsvermahnung, als ihren integrierenden Bestandteil betrachten.

Dieser Abschnitt zeigt nämlich, was dem neuesten Herausgeber befremdlicherweise entgangen ist, eine auffallende Berührung mit einer anderen Schrift Luther's aus dem Jahre 1518, seinem ‚Sermo de digna praeparatione cordis pro suscipiendo sacramento eucharistiae' [2]. Wir vergleichen am besten den lateinischen Text. Die ersten Sätze der ‚Instructio' stimmen fast wörtlich mit dem ‚Sermo' überein.

---

digten über den Dekalog enthielt, I, 19: „Wir wagen es zu behaupten, dafs es Johann Lang in Erfurt war, der sie uns erhalten." Ein „entscheidendes Zeugnis" dafür soll eben unser Brief sein!

1) Hiernach ist es auch unzweifelhaft, dafs in dem Briefe Scheurl's an Luther vom 30. September 1517 das schon von Burckhardt (Luther's Briefwechsel S. 7) und von Knaake (Scheurl's Briefbuch II, 24) statt *catalogum* vermutete *decalogum* zu lesen ist, das Enders I, 112 auch in den Text aufgenommen hat, freilich verlegen mit der Bemerkung: „Sollte die Lesart ‚*decalogum*' richtig sein, so wären demnach die Predigten Luther's über die zehn Gebote damals wohl schon handschriftlich in Nürnberg bekannt gewesen"!

2) W. A. I, 325 ff.

Instructio W. A. I, 264, Z. 9—19:

Adverte, quod magnus est error eorum, qui ad Sacramentum Eucharistiae accedunt arundini illi innixi, quod confessi sint, quod non sibi conscii sint peccati mortalis vel praemiserint orationes suas et praeparatoria. Omnes illi sibi iudicium manducant et bibunt, quia his omnibus non fiunt digni et puri, imo per eam fiduciam puritatis peius polluuntur.

Sed si credant et confidant sese gratiam ibi consequuturos, haec sola fides eos facit puros et dignos, quae non nititur operibus illis, sed purissimo, piissimo firmissimoque verbo Christi dicentis: Venite ad me omnes, qui laboratis etc.

In praesumptione, inquam, istorum verborum accedendum est, et sic accedentes non confundentur.

Unde ait Apostolus 1 Cor. 11: Probet autem se ipsum homo et sic de pane illo edat.

Sermo W. A. I, 330f.:

Magnus et perniciosus error est, si quis accedat ad sacramentum ea nixus fiducia, quod confessus sit, quod non sit sibi conscius mortalis peccati, quod orationes et preparatoria sua premiserit. Omnes hii iudicium sibi manducant et bibunt, quia hiis omnibus non fiunt digni neque puri, immo per eam fiduciam puritatis peius polluuntur.

Fiunt autem puri per fidem . . . accedas certissime confidens tete gratiam consequuturum. . . Haec itaque fides, sola et summa ac proxima dispositio, facit vere puros et dignos, quia non nititur in operibus aut viribus nostris, sed in purissimo, piissimo firmissimoque verbo Christi dicentis: Venite ad me omnes, qui laboratis. . .

. . . illud maxime stude, ut in presumptione istorum verborum Christi accedas, et sic accedens illuminaberis et facies tua non confundetur. . .

Sed hic tractandum illud Apostoli 1 Cor. 11: Probet autem se ipsum homo etc.

Diese Sätze machen den vierten Teil der ganzen Admonitio aus. Im weiteren Verlaufe ist diese zum Teil

selbständig [1] (obwohl sie in den Gedanken auch hier sich mit der Predigt berührt), teils äufsert sich die Übereinstimmung in mehr oder minder starken Anklängen an den „Sermo" [2].

Eine noch nähere Verwandtschaft besteht zwischen der Predigt und dem etwas kürzeren deutschen Texte der Ermahnung: fast sämtliche Sätze und Wendungen der letzteren finden sich in jener [3].

Die Berührung der beiden Schriften mit Luther's „Sermo" ist so stark, dafs auf einer von beiden Seiten ein Abhängigkeitsverhältnis bestehen mufs. Dafs Luther die kurze Ver-

1) So der Abschnitt S. 264, Z. 20—28 und der Schlufs S. 265, Z. 2—11.

2) Instructio S. 264, Z. 28—34:

Nam summa et optima dispositio ad Sacramentum est illa: Si homo sese probans invenit se sitire gratiam ac credere illam consequi ibi posse, displicetque sibi ac miserum se et egenum in spiritu cognoscit, plenum multis atque diversis cupiditatibus.

Sermo S. 333:

Vera et solida probatio est, si te inveneris inanem quidem et sine pondere salutis et iusticie, onustum vero ac laborantem in multis malisque cupiditatibus, quibus inventis anheles, sitias gratiam et misericordiam, easque non dubites tete consequuturum.

Talis est recte dispositus, quia, secundum B. Augustinum, iste cibus Sacramenti nihil ita odit sicut fastidientem et saturum, nihil ita requirit sicut esurientem et sitientem. Qui ita facit, recte se probat.

Sermo S. 330:

Oportet ut animam vacuam et esurientem offeras. . . Nam, ut B. Augustinus ait, iste cibus nihil eque odit ac saturum fastidientemque stomachum, nihil ita querit sicut animam esurientem.

Vgl. zu Instructio S. 264, Z. 34 bis S. 265, Z. 2 den Sermo S. 332, Z. 12 ff.

3) Man vergleiche die Ermahnung mit der deutschen Übersetzung der Predigt Erl. Ausg. 16², 21 ff. Es stimmt die Ermahnung (W. A.) S. 255, Z. 24—28 mit der Predigt S. 24; S. 255, Z. 28—35 mit der Predigt S. 25; S. 255, Z. 35—39 mit der Predigt S. 28; S. 256, Z. 6—8 mit der Predigt S. 23; S. 256, Z. 9—12 mit der Predigt S. 28. (Vgl. auch zu S. 256, Z. 1—3 E. A. S. 26 und 27 und zu S. 256, Z. 8 f E. A. S. 27).

mahnung in der Predigt weiter ausgeführt und ganze Sätze jener wörtlich in diese herübergenommen habe, ist sehr unwahrscheinlich. So wird die Predigt die Grundlage für die Sakramentsvermahnung bilden und letztere ist eine freie Kompilation, die nur von Luther selbst herrühren kann; denn ein anderer würde sich enger an die Vorlage angeschlossen, keine selbständigen Zusätze gemacht haben.

Wenn diese Erklärung der Berührung unserer Schrift mit dem ‚Sermo' richtig ist, kann die in F wie in der ‚Instructio' und ‚Explanatio' vorliegende Form der ‚Praecepta' frühestens gleichzeitig [1] mit dem ‚Sermo de digna praeparatione' entstanden sein [2]. Daher kann die in der Editio Witeberg. für die ‚Instructio' angegebene Jahreszahl 1518 sehr wohl richtig sein. Und auch die entsprechende deutsche Form, wie sie in der Gruppe F auf uns gekommen ist, wird dem Jahre 1518 zuzuweisen sein, obgleich die frühesten datierten Nachdrucke erst aus dem Jahre 1520 stammen [3].

Über die ursprüngliche Form der lateinischen Schrift läfst sich nichts Sicheres aussagen. Und auch inbetreff der deutschen Schrift werden wir es unentschieden lassen müssen, ob ihre ursprüngliche Form, wie sie bereits im Sommer 1517 im Druck erschienen ist, uns inhaltlich von Güttel oder in den Drucken der Gruppe A oder endlich, wenn wir die Sakramentsvermahnung als nachträglichen Zusatz in Abzug bringen, in F aufbewahrt ist. Als

---

1) Möglicherweise nämlich ist die Verwandtschaft mit dem ‚Sermo' daraus entstanden, dafs Luther die ‚Admonitio' und den ‚Sermo' zu gleicher Zeit konzipiert hat.

2) Genau können wir den Termin desselben nicht mit Sicherheit bestimmen; doch ist es sehr wahrscheinlich, dafs Luther die Predigt in der Karwoche 1518 gehalten hat; s. Knaake I, 325.

3) Von den vier von Knaake der Gruppe F zugewiesenen Drucken sind drei datiert: F ging am 7. Mai 1520 aus der Druckerei des Silv. Otmar hervor, welcher noch in demselben Monat (den 19. Mai 1520) auch die ‚Explanatio' druckte und die deutsche Schrift noch im Jahre 1522 neu ausgehen liefs (Druck I). H ist im Jahre 1520 bei Joh. Froschauer in Augsburg erschienen.

Güttel 1518 sein „Büchlein von Adams Werken und Gottes Gnade" erscheinen liefs, da war möglicherweise bereits ein zweiter, reichhaltigerer Druck erschienen, während A ein Nachdruck der ersten Ausgabe sein mag; wenigstens ist kein Grund abzusehen, warum A den Schlufs der Gebote fortgelassen haben soll [1]. Und eine Erwägung gleicher Art legt die Annahme nahe, dafs dasjenige, was F mehr bietet als Güttel, als abermaliger Zusatz bei einer dritten Ausgabe hinzugetreten ist [2]. Aber das sind nur Möglichkeiten. Möglich ist auch, dafs mit Ausnahme des Anhanges Luther's Schriftchen gleich in der ersten Ausgabe den gesamten Inhalt von F umfafst hat, dafs dem ersten Drucker der kurzen Fassung (A) eben nur diese handschriftlich aus Wittenberg zugegangen ist, während Güttel absichtlich nur einen Auszug gegeben hat.

Die umfassende Untersuchung, wie ich sie hier gegeben, steht freilich in keinem Verhältnis zu dem Umfange der Schriften, mit denen sie es zu thun hat. Aber für den Zweck der Herausgabe war sie doch mit derselben Gründlichkeit anzustellen, welche die gröfseren Schriften erheischen. Nicht dafs ich der Meinung wäre, dafs in der Weimarer Ausgabe eine so ausführliche Erörterung der einschlagenden

---

1) Die drei kurzen Sätze, welche Güttel aufserdem noch mehr hat als A, könnten immerhin als unbedeutend fortgelassen sein.

2) Von den fünf Drucken der Gruppe A sind vier undatiert, und diese stammen sämtlich aus Süddeutschland (wie die von F, die alle vier Augsburgische sind): A ist von Jobst Gutknecht in Nürnberg, nach Knaake stammt aus derselben Druckerei B, C dagegen von Adam Petri in Basel; D ist nach Weller von Otmar in Augsburg gedruckt, der also, was beachtenswert, die kurze Form später mit der ausführlicheren vertauscht hat. Datiert ist einzig E: „Getruckt zu Leypfzgk durch Wolffgang Stöckel . . 1519" (so nach Weller). Es wäre übrigens voreilig daraus, dafs Stöckel noch 1519 die kurze Form nachgedruckt hat, schliefsen zu wollen, dafs die ausführlichere damals noch nicht vorhanden war. Aber unmöglich wäre dies nicht. — Ich erinnere daran, dafs die Zugehörigkeit von E zur Gruppe A blofse Vermutung ist (s. oben S. 129, Anm. 3).

Fragen am Platze gewesen wäre. Nur auf die Mitteilung der Ergebnisse und ihre andeutende Begründung konnte es ankommen: und gerade Knaake versteht es ja, mit mustergültiger Knappheit die Ergebnisse ebenso eindringender wie minutiöser Untersuchungen zu geben.

5.

„Eine kurze Unterweisung, wie man beichten soll. 1519" (W. A. II, 57 ff.) und die „Confitendi ratio. 1520" (W. A. VI, 154 ff.).

Knaake erwähnt beiläufig, daſs Luther die deutsche Auslegung des Dekalogs 1520 zu der „Kurzen Form der zehn Gebote" umgearbeitet hat. Keine Beachtung dagegen hat er einer Thatsache geschenkt, welche seiner Umsicht unmöglich verborgen geblieben sein kann, daſs nämlich schon 1519 die „Gebote" zu einer anderen unter Luther's Namen erschienenen Schrift benutzt worden sind.

„Eine kurze Unterweisung, wie man beichten soll, aus Doctor Martin Luther Augustiners Wohlmeinung gezogen" lautete der Titel der Schrift, welche im Laufe des Jahres 1519 die Presse Melchior Lotther's in Leipzig verlieſs und zwar mit dem auffallenden Vermerk: „*Gedruckt zu Leyptzg aufz vordrung Melchior Lotthers*". Soll damit der Drucker der Schrift zugleich als Veranstalter derselben, d. h. als derjenige, auf dessen Initiative hin die „Unterweisung" „aus Luther's Wohlmeinung gezogen", hingestellt werden? Knaake spricht sich darüber ebenso wenig aus, wie über den Sinn des Titelvermerks: „*aus Luthers Wohlmeinung gezogen*". Soll er etwa besagen, die Schrift sei Auszug aus einem Gutachten Luther's? Oder soll damit angedeutet werden, daſs sie aus verschiedenen Äuſserungen Luther's über diesen Gegenstand gezogen ist?

Knaake bringt mit Recht [1] die „Unterweisung" in Verbindung mit jener ‚Forma confessionis', mit der sich

1) Mit Köstlin I², 295.

Luther auf Spalatin's Drängen hin nach einem Briefe an diesen vom 14. Januar 1519 beschäftigte [1] und welche er dem Freunde bereits zehn Tage später übersandte [2], und die dann Luther später (in den Fasten 1520) zu der ‚Confitendi ratio' umgearbeitet hat. Die „Unterweisung" hält Knaake für einen Auszug aus ihr, der vielleicht von Spalatin selbst veranstaltet sei [3].

Letzteres ist wenig wahrscheinlich; aber ein Auszug aus der (Grundschrift der) ‚Confitendi ratio' ist die „Unterweisung" zweifellos insofern, als die ausführlichere Darlegung der ‚Ratio' für die meisten Abschnitte der ‚Unterweisung' die deutlich durchschimmernde Unterlage bietet [4].

Nur fragt sich, ob der Bearbeiter der ‚Forma' nicht noch eine andere Schrift Luther's benutzt hat. Thatsächlich geht die volle Hälfte der Schrift nicht auf jene zurück; ich meine die lange Anleitung zur Beichte nach den zehn Geboten im 8. Punkt und die Bemerkung über das 9. und 10. Gebot, welche den 9. Punkt ausmacht. Die letztere ist wörtlich aus der lateinischen Bearbeitung der „Zehn Gebote" herübergenommen, und ebenso ist die Beichttafel des 8. Abschnittes eine meist wörtliche, nur hie und da durch kleine Zusätze erweiterte Wiedergabe der „Übertretungen" aus jener Schrift: auch hier hat nicht die deutsche, sondern die (etwas reichere) lateinische Ausgabe die Vorlage abgegeben.

---

1) End. I, 353.

2) End. I, 371: *Mitto quod voluisti, imo quod potui περὶ τοῦ ἐξομολόγησιν συντάσσειν. Tu videris, quid effecerim. Addo et disputatiunculam, super qua ἔτι φιλονικοῦμεν, sed quam rotunde veram arbitror. Videbis in his omnibus, quo res ecclesiasticae redactae sint.* (So ist zu lesen und nicht mit Enders, dem das Original vorlag: *φιλονικοῦμεν. Sed quam rotunde veram arbitrer, videbis* etc.)

3) II, 57.

4) Man vergleiche C I und II mit U 1; C III—V mit U 2 und 3; C VI—VIII mit U 4 und 5; C IX mit U 6; C X mit U 7. C XI—XIII fehlt in U, dagegen fehlt in C der lange Abschnitt U 8—9 (mit der Beichttafel), desgl. U 10 (doch berührt sich dieser Artikel mit C XI). Gemeinsam ist beiden auch der Anhang, das Gebet Manasses.

Die ‚Ratio confitendi‘ von 1520 behandelt nur (beispielsweise) kurz das 6. Gebot und verweist im übrigen auf das ‚Praeceptorium‘ und die ‚Schedulae decalogorum‘ des Verfassers [1]. Aber auch die ursprüngliche ‚Forma confessionis‘, deren Umarbeitung die ‚Ratio‘ ist, hat schwerlich die Beichttafel des 8. und 9. Absatzes der „Unterweisung“ enthalten. Denn 1) sagt Luther in dem Vorwort, dem Widmungsbriefe an Alexius Crosner, nichts von einer Verkürzung derselben: es heifst nur, er habe sich genötigt gesehen, das Büchlein *quamquam festinans aliisque occupatissimus ipsemet recognoscere et paucis immutatis et additts aliorum editionem praevenire* [2]. Und 2) ist es höchst unwahrscheinlich, dafs Luther für Spalatin, der den „Beichtzettel“ von 1517 kannte, in seinen handschriftlichen Entwurf [3] jene Beichtanleitung aufgenommen hat, vielmehr wird der Entwurf denselben Hinweis auf die „Decem praecepta‘ und die ‚Schedulae‘ enthalten haben, welchen die ‚Ratio‘ aufweist. Und eben dieser wird für den Bearbeiter den Anstofs zur Aufnahme jener Einschaltung gegeben haben.

Nach alle dem ist die „Unterweisung“ eine Kompilation aus zwei verschiedenen Schriften Luthers, von denen die eine bis dahin nur handschriftlich verbreitet gewesen ist [4].

Auf das Verhältnis der „Unterweisung“ zur ‚Ratio‘ ist Knaake auch in seiner Einleitung zu letzterer [5] nicht eingegangen; er hat auch nicht die auf den ersten Blick auf-

---

1) W. A. VI, 164.

2) VI, 157. Vgl. Luther an Spalatin, 18. Januar 1520, End. II, 296, und 25. März II, 366: *Mitto Rationem confitendi . . parum emendate, quod molestum est, deinde praetermissa praefatione.* Das *parum emendate* scheint auf den nachlässigen Druck Grünebergs zu gehen. Vgl. von Dommer, Lutherdrucke (Leipzig 1888), S. 65 zu N. 131.

3) Er bezeichnet ihn als eine *privata epistola (sive libellus)*, W. A. VI, 157.

4) Möglicherweise hat der Kompilator auch den ‚Sermo de poenitentia‘ an ein paar Stellen benutzt; doch läfst sich das nicht sicher entscheiden.

5) VI, 154.

fallende Erscheinung berührt, dafs Luther die „Unterweisung“ in den betreffenden Äufserungen völlig ignoriert [1], obgleich doch nach Knaake in ihr ein Auszug aus dem „flüchtigen Entwurfe“ [2] der ‚Ratio‘ erschienen war und weite Verbreitung gefunden hatte. Knaake hat nicht weniger als acht Nachdrucke des Lotther'schen Urdruckes nachgewiesen, von denen die datierten die Jahreszahlen 1519 und 1520 tragen. Dafs eine so weit verbreitete Schrift Luther entgangen sei [3], ist nicht denkbar. Die Schwierigkeit löst sich durch die Erwägung, dafs Luther hier immer nur von seinem früher Spalatin überschickten ‚Modus confitendi‘ redet, der, soweit er auch handschriftlich verbreitet sein mochte, bisher noch nicht zum Druck befördert war:

---

1) Nicht blofs fordert er am 18. Januar 1520 den früher für Spalatin verfertigten ‚Modus confitendi‘ von diesem mit der Begründung zurück: *quod metuo id quicquid est excudi, sicut scribit Adelmannus noster, qui optavit, ut emendatum aut mutatum ad se mitterem* (End. II, 296), sondern in dem Widmungsbrief an Crosner schreibt er: *id sive libelli sive epistolae, cum ille* [Spalatinus] *communicasset uni et alteri . . . tandem periclitari coepit et typis quoque desiderari. Hic memor, quam soleant amici mei etiam syllabas meas observare, coactus sum vagabundum revocare et . . ipsemet recognoscere et . . aliorum editionem praevenire* (W. A. II, 157).

2) Übrigens spricht gegen diese Annahme Knaake's, Luther habe den „nur flüchtigen Entwurf“ zu diesem „Büchlein“, der „Ratio confitendi‘, umgearbeitet, schon das *paucis emendatis et additis* (s. o. S. 152); desgleichen die Bemerkung der Vorrede, dafs seine guten Freunde ihm auf die Worte zu sehen pflegten; denn sie zeigt, dafs die polemischen Ergüsse der ‚Ratio‘ schon in dem ‚Modus confitendi‘ nicht ganz gefehlt haben können.

3) Knaake II, 154 („Wider Luther's Willen und Wissen verbreitet, war letztere Schrift [die ‚Unterweisung‘] auch dem ihm befreundeten Domherrn Bernhard Adelmann in Augsburg bekannt geworden, der nun an ihn die Bitte richtete, sie umzuarbeiten“) scheint das selber nicht anzunehmen. Doch ist diese Auslegung der Stelle aus dem Briefe vom 18. Januar schwerlich richtig. Adelmann wird den ‚Modus confitendi‘ handschriftlich erhalten haben und Luther von der Absicht eines Augsburger Druckers, das Manuskript zu veröffentlichen, berichtet haben.

von jener Kompilation, welche mit einem bloßen Auszug aus dem „Modus' das Stück einer andern Schrift verknüpfte, konnte Luther dabei in der That absehen — freilich nicht, ohne sie damit zugleich stillschweigend zu verleugnen.

[Fortsetzung folgt.]

ANALEKTEN.

1.

Der griechische Irenäus und der ganze Hegesippus im 17. Jahrhundert.

Von

Ph. Meyer,

Pastor in Binnen bei Nienburg a. d. Weser.

Unter gleicher Überschrift hat Zahn im zweiten Bande dieser Zeitschrift, S. 268 ff., einen Bücherkatalog veröffentlicht, der sich in einem der Klosterbibliothek zu Patmos gehörigen Exemplar der ed. princ. des Pindar von 1515 findet und in dem von theologischen Werken 1) *Εἰρηναίου Ἐπισκόπου Λουγδούνων κατὰ αἱρέσεων βιβλία Ε′*, 2) *Ἡγησίππου ἀνδρὸς ἀποστολικοῦ βιβλία Ε′*, 3) *Ἀμφιλοχίου ἐπισκόπου λόγοι διάφοροι* genannt werden.

Im Jahre 1887, als ich in den Athosklöstern die Haupturkunden zur Geschichte derselben sammelte, habe ich im Vorbeigehen einen Katalog abgeschrieben, der unter anderen theologischen Werken auch die des patmischen Verzeichnisses enthält.

Dieser Katalog ist enthalten im Codex 1280 der Bibliothek von Iwiron, chart. saec. XVII, 8°. Der Hauptinhalt der Handschrift besteht aus Noten mit den dazu gehörigen kirchlichen Texten. Die letzten acht Blätter enthalten jedoch nicht mehr Musik, sondern an erster Stelle: *Θεοφάνους μοναχοῦ τοῦ μεγάλου ῥήτορος τῆς ἁγίας τοῦ χριστοῦ μεγάλης ἐκκλησίας πρὸς τὸν πανευγενέστατον κύριον Γεώργιον τὸν Ραέλ, ἀποβαλόντα τὸν παμφίλτατον υἱὸν αὐτοῦ Μιχαὴλ μετὰ τριῶν ἐκγόνων αὐτοῦ.* Über diesen Theophanes, der um 1460 blühte, hat neuerdings und am ausführlichsten gehandelt Papadopulos Kerameſs in

Βιβλιοθήκη Μαυρογορδάτειος Heft 1. Diesem Brief nun folgt und zwar von Blatt 5ᵇ—6ᵃ nachstehender Katalog, den ich in seiner ursprünglichen Orthographie wiedergebe, da dies eventuell für weitere Verfolgung der Spur wichtig sein kann, indem ich zugleich durch ein nachgesetztes Fragezeichen anzeige, wenn das vorhergehende Wort durch Wurmfraſs oder durch die sehr undeutliche Schreibweise für mich nicht lesbar war. Auch habe ich die Einteilung des Originals in den gemachten Absätzen beibehalten. Dem Katalog folgt keine Schrift mehr, sondern sinnlose Kritzel und Schnörkeleien. Der Text lautet, wie folgt:

ἡγησίππου τοῦ ἐπὶ τοῖς χρόνοις τῶν ἀποστόλων ἀκμάσαντος ὑπομνημάτων ε΄.

τοῦ ἁγίου ἰγνατίου ἐπιστολαί.

εἰρηναίου ἐπισκόπου λουγδούνου λόγος κατὰ αἱρέσεων.

ἰουστίνου φιλοσόφου καὶ μάρτυρος βίβλος ὑπὲρ χριστιανῶν τῇ συγκλύτω δοθεῖσα. ετέρα ἀντωνίνος καὶ τῆς αὐτοῦ διαδόχοις. τρίτη, ἐν ᾗ περὶ τῆς φυγῆς (?) τῶν ἰουδαίων μόνων διαλέγεται. τετάρτη, ἣν ἐπέγραψεν ἔλεγχον, καὶ ἕτερα.

τοῦ ἁγίου ἱππολότου λόγοι διάφοροι καὶ ἐπιστολαὶ εἰς τὴν θείαν γραφήν.

μεθοδίου βιβλία κατὰ πορφιρίου. τοῦ αὐτοῦ συμπόσιον δέκα παρθένον. τοῦ αὐτοῦ περὶ ἀναστάσεως. τοῦ αὐτοῦ περὶ αὐτεξουσίου.

τοῦ αὐτοῦ ὑπομνήματα εἰς τὸ ἆσμα τῶν ἀσμάτων.

εὐσεβίου τῆς κισαρείας βίβλος περὶ τῆς τῶν εὐαγγελίων διαφα..? εἰς τὸν προφήτην ἠσαίαν λόγοι τ. κοντά. πορφυρίου λόγοι λ΄! τόπικον λογος α΄. ἀπολογία ὑπὲρ ὠριγένους. περὶ βίου παμφίλου τοῦ μάρτυρος λόγοι γ΄. περὶ μαρτυρίου (?) εἰς τοὺς ρν΄ ψαλμοὺς ὑπομνήματα.

εὐσταθίου ἐπισκόπου ἀντιοχείας λόγοι περὶ ψυχῆς.

ἀμφιλοχίου ἐπισκόπου ἰκονίου λόγοι διάφοροι.

τοῦ ἁγίου φλαβιανοῦ ὁμιλία εἰς τὸν εὐαγγελιστὴν λουκᾶν καὶ εἰς τὰ θεοφανία.

εὐσεβίου ἐμεσενοῦ ὁμιλίαι πολλαί εἰς τὰ ῥητὰ τῆς θείας γραφῆς.

λεντίου ἐπισκόπου νεαπόλεως ἀπολογίαι ὑπὲρ χριστιανῶν καὶ κατὰ ἰουδαίων, καὶ περὶ εἰκόνων τῶν ἁγίων.

ἀπερίου (?) ἐπισκόπου ἀμασείας ἐγκώμιον εἰς εὐφυμίαν τὴν μάρτυρα.

ἐπιφανίου ἐπισκόπου σηλυβρίας λόγοι κατὰ τῶν εἰκονοκ..? λίαν ὠφέλιμος.

βασιλείου τοῦ μεγάλου ὑπομνήματα εἰς τὸν ἐκκλησιαστήν, τοῦ αὐτοῦ εἰς τὴν σοφίαν.

σαβίνου τῆς ἡρακλείας ἐπισκόπου συναγωγὴ ἁγίων (?) συνοδικῶν.

εὐαγρίου, ὅστις ἦν μαθητὴς τοῦ γρηγορίου τοῦ ναζιανζοῦ καὶ μακαρίου.

Die Bedeutung dieses Katalogs kann ich wie Zahn bei dem seinen nur darin sehen, daſs der Schreiber desselben sich die Bücher schriftlich merken wollte, die er in seiner eigenen oder einer ihn angehenden Bibliothek wuſste. Der Annahme, daſs das Verzeichnis aus einem älterem Codex abgeschrieben, widerspricht das Wesen des ohne die Bücher ganz wertlosen Verzeichnisses und der Platz desselben in unserer Handschrift. Bei einer Menge von Codices benutzten die Besitzer die ersten oder letzten leeren Blätter derselben zu Notizen persönlicher Art. Ähnliche Bücherverzeichnisse aber nahm man auf dem Athos häufiger auf, sowohl in den Klöstern, wenn einem neuen Igumenos das Inventar übergeben wurde, als besonders häufig, wenn das Kloster die Häuser seiner Skiti oder ein Kellion einem neuen Pächter übergab. Derartige Bücherverzeichnisse führt an Jedeon, *ὁ Ἄθως*, S. 339. Doch stammt das von 1143, das den ganzen Bücherbesitz des früheren Klosters *Ξυλούργου* scheinbar enthält, kaum aus diesem Jahre, wie aus den späten Ausdrücken desselben (*σενδούκι* z. B., das doch türkisch ist) hervorgeht. Der ganze Text in *Περὶ τοῦ ζητήματος τῆς ἐν Ἄθω ἱερᾶς μονῆς τοῦ ἁγίου Παντελεήμονος* etc., Konstantinopel 1874, S. 90 ff. Neuere Bücherkataloge derart habe ich mehrere gesehen in den sogenannten *Ὁμόλογα*, den Pachtkontrakten der Skitioten und Kellioten mit ihrem Kloster. Nun ist der vorliegende Katalog kein Inventariatsverzeichnis, was sich aus dem gänzlichen Fehlen der Namen von praktischen Werken ergiebt. Indessen war von altersher das Katalogisieren nichts Unbekanntes, so ist es auch nicht befremdlich, daſs im 17. Jahrhundert ein Mönch sich einen Katalog von ausgewählten Werken einer ihm nahestehenden Bibliothek anlegte.

Nun denkt man bei der Bibliothek unwillkürlich an die von Iwiron. Aber Irenäus und Hegesipp sind nicht darin enthalten, wenigstens stehen sie nicht in dem, so viel ich erprobt habe, zuverlässigen Handschriftenkataloge von Lambros, den ich handschriftlich durchgesehen, ehe ich nach dem Athos mich aufmachte. Auch des Ignatius Briefe sucht man dort vergebens, aber einige Schriften des Justinus findet man in einer Foliohandschrift des 16. Jahrhunderts, die der Skiti *τοῦ Προδρόμου* oberhalb Iwiron gehört. Hier ist Lambros nicht gewesen. Von den übrigen Werken vermag ich nicht zu sagen, ob sie in Iwiron oder überhaupt auf dem Athos gefunden werden, da ich, wie gesagt, den Katalog von Lambros v o r meiner Reise durchsah.

Es liegt nicht fern, da nun doch einmal die Handschriften von Irenäus und Hegesipp auch in jener Zeit nicht so häufig

gewesen sind wie Evangelien, anzunehmen, daſs der Bücherkatalog vom Athos und der von Patmos dieselben Exemplare der genannten beiden Väter und des Amphilochius im Auge haben. Genaue Kenntnis vom Lebenslauf des von Zahn a. a. O. genannten Nikiphoros, des einstigen Besitzers der Pindarausgabe, könnte vielleicht darüber Aufschluſs geben. Möge bald ein neues Datum bekannt werden, die Spur der verlorenen Bücher weiter zu verfolgen.

2.

Zwei Aktenstücke zur Geschichte des Landeskirchentums in Jülich.

Mitgeteilt
von
G. v. Below.

Von den beiden Aktenstücken, welche hier zum Abdruck gelangen, liefert das erstere einen Beleg für die weite Verbreitung des Konkubinats unter der Geistlichkeit des ausgehenden Mittelalters. Das zweite schildert das geistliche Proletariat jener Zeit und gewährt einen Blick in die Ursachen, aus welchen das geistliche Proletariat entstand (vgl. hierzu L. v. Ranke, Sämtliche Werke I, 170 und F. v. Bezold, Geschichte der deutschen Reformation I, 78). Beide Aktenstücke zeichnen sich gemeinsam dadurch aus, daſs sie erkennen lassen, wie die landesherrliche Gewalt sich der Ordnung der kirchlichen Verhältnisse annahm (vgl. hierzu Maurenbrecher, Katholische Reformation I, 97; Varrentrapp, Hermann von Wied II, 1 ff. und Joseph Hansen, Westfalen und Rheinland im 15. Jahrhundert I, Einleitung S. 2 ff. und S. 139 ff.).

1478 August 2.

Herzog Wilhelm an Johann von Palant.

Lieve getruwe. Wir han dir hiebevoir schriven doin, die paffenmede in unsem ampt van Wilhemstein ind ouch zo Pirre up zo doin brechen of si in gefenckniss zo setzen, so wir des ungotlichen ind unpriesterlichen handels, dat die paffen so ere hoeren bi sich halden sullen, in unsen landen nit gehengen willen. Verstaen wir, dat du dich nit vil na unsem schriftlichen bevel damit gericht en hais, so wir hoeren, dat zo Pirre ind an anderen enden dergelichen handels si. Dat uns befrempt ind ernstlich van dir zo undanck is. *Befiehlt deshalb nochmals ernstlich,* dat du van stont verfueges, dat die paffenmede, die in sulcher wise sitzen, upbrechen ind nit langer in dem vurs. unsem ampt of anderen dorferen, da du van unsen wegen bevel hais, en bliven. Ind wer einch dain wrevelich of ungehoirsam, die wils van stont gefencklich doin setzen, bis wir dich anders laissen wissen. —

Gegeven zo Bensbur uf dem sondach na s. Peters dach ad vincula ao. 78.

Düsseldorf. Staatsarchiv. Litteralien von Jülich-Berg. Concept.

[1522 Mai 21.] [1]

Gutachten des Hauptgerichts Jülich.

Van den scheffen zu Guilg antreffen de gemeine priestere, im lande geine geistlige lehen haven etc. Van Johan Palant uf den neisten gudestach na dem sondage Cantate alhi zu Duisseldorf oevergeven ao. 22 [2].

So dan binnen minschen gedenken bisher der gemeine huissman [3] me geneigt ist geweest, irre kinder ein priester zo machen, dan in vurziden ind niet alle geistliche beneficien haven, daruf si ordineirt ind gewiet mogen werden, haven darumb erdacht ind fonden, dat die alderen mit willen irre andere kinder eime sone van iren guederen so vil geven ind verschriven, as zo 25 goultgulden zo, an jairlicher renten ind des van den gerichten, dae

1) Datum des praes. Das Gutachten selbst trägt kein Datum.
2) Dies vorstehende i. v.
3) D. h. Bauer.

dieselve gueder under geleegen sint, einen richtlichen schine zo Collen an die geistliche prelaiten brengen; daemit werden diesselven also uf ire patrimonium zogelaissen ind priester gewiet. So ist, dat dagelichs darinne mirkliche gebrechen komen.

1) Zom irsten, dat etlichen van denselven priesteren, wanneir dat si priester gewiet sint, asdan geven si iren alderen sulche gift weder oever, so en haven si weder beneficium noch renten, daruf si leeven mogen, so dat dardurch dat furstendompt Guilge vol armer priester ist. Ind moissen kirchen ind elteren bedienen ind neuwelich dat broit darvan haven, des die rechte pastoire ind vicarien gewar werden ind ire kirchen ind elter den armen priesteren hoger verpechten ind die absencien in den steeden verzeren. Der oirsachen halven wenich rechter pastoire ind vicarien durch dat gantze furstendompt vurs. uf iren kirchen resideren, dan allit mit hurlingen ind armen priesteren besetzen ind bedienen laissen, dardurch dat gemeine voulk mit ungeleirden, simpelen priesteren regiert wirt, dat wail zo ermessen ist, wat nutz den simpelen luden daruiss untsteit etc.

2) Zom anderen ist wair, dat iecklicher huissmann ind halfen [1] einen priester haven wilt, ind etlichen sich dardurch verderven, die alderen ouch die ander kinder darzo brengen, die giften mit bewilligen. Ind als die alderen versterven, so deit der priester die hende zo ind behelt die gegeven gueder sin leeven lank, dardurch die ander kinder etlichen gebrech liden ind umb broit gain moissen. Ind als die ander kinder asdan irre alderen naegelaissen gueder mit lantrecht erforderen willen van irem broider deme priester, so halden wir it in deme lantrechten also, want die ander kinder sulche gift, der vader sime sone deme priester gedain, belieft haven, wisen wir die gift van werde, dat der priester die gueder sin leeven lank gebruichen moge, dardurch die ander kinder alle irre alderen gueder berouft werden, so lange der priester leeft, wilcher geliche sachen zo vil ziden vur dat heuftgericht zo recht komen, dat barmlich ist.

Beducht uns darumb guet, dat u. g. h. daruf versiene wulde ind allen amptluden schriftlich beveel geschege, dat die gerichten iecklichs amptz der overgiften vurbass niet geschiene [!] noch zo en laissen noch geine gerichtsschine van sich derhalven en geven. Wanneir sulchs verboeden wurde, so en wurden diesselven ouch zo Collen niet zogelaissen. Wilcher dan van den huisluden einen priester haven wulde, mocht gedenken, dat hie sime sone ein beneficium bestelt. Sulden sich ouch asdan die kinder forder

1) D. h. der Pächter, welcher die Hälfte des Rohertrages als Pacht zahlt. Vgl. Roscher, System der Volkswirtschaft II, § 59 und Mor. Ritter in der Zeitschr. des berg. G.V. XX, S. 7.

vlisigen, herren ind jonkeren zo dienen, ind also durch ire getruwe diensten mit geistlichen liehnen versiene werden. Sulde u. g. l. h. hiemit deme almechtigen goede gefelligen ind behagelichen dienst ind den gemeinen undersaissen vil guetz doin.

Düsseldorf. Staatsarchiv. Landtagskommissionsverhandlungen von Jülich-Berg. Caps. 3. Nr. 3. Orig.

3.

Zu Zwingli's Elenchus.

Von

Dr. theol. **J. M. Usteri.**

A. Baur hat in seiner Abhandlung in dieser Zeitschrift, Bd. X, S. 330 ff.: „Zur Einleitung in Zwingli's Schrift: ,In catabaptistarum strophas elenchus'" es unternommen, über die von mir als etwas dunkel bezeichnete litterarische Veranlassung dieser Zwingli'schen Schrift Licht zu verbreiten und glaubt auch, es sei ihm dies so weit gelungen, dafs jetzt mit Ausnahme eines einzigen Punktes fast völlige Klarheit an die Stelle des bisherigen Dunkels trete. Die Polemik gegen mich bezieht sich hauptsächlich auf den Autor der Schmähschrift, gegen die sich Zwingli im ersten Teil seines „elenchus" kehrt. Ich habe die Vermutung ausgesprochen, derselbe möchte Grebel oder Manz, jedenfalls nicht der schon von den Herausgebern von Zwingli's Werken angenommene Balthasar Hubmeier sein; Baur hingegen tritt entschieden für den letzteren ein, den er als den von Zwingli wenigstens vermuteten Verfasser oder intellektuellen Urheber der Schrift betrachtet, ohne „absolut behaupten" zu wollen, „dafs Zwingli's Verdacht wohlbegründet sei" (S. 338 f.). Baur's Beweisführung hat mich indessen nicht überzeugt, und ich sehe keinen Grund, warum ich von meiner früheren Vermutung abgehen sollte, die, wenn sie auch blofse Vermutung bleibt, doch wenigstens zwei Namen nennt, auf die Zwingli's Verdachtsgründe passen, während sie auf Hubmeier entschieden nicht passen. Und eine bestimmte anonyme Schrift des letzteren, deren Inhalt den von Zwingli gegebenen Auszügen entsprechen würde, weifs auch

Baur nicht zu nennen. Ob die in Frage stehende Schrift überhaupt je gedruckt war?

Auf Baur's Einwendungen gegen meine Gründe, mit denen ich die Autorschaft Hubmeier's bestritten, habe ich nun folgendes zu erwidern:

1) Dafs Zwingli im ersten Teil seiner Schrift, wo doch eben die Äufserungen über den „*Umbra*" vorkommen, den „*perfidus apostata Balthasar*" wiederholt mit Namen nennt, scheint mir noch immer für Unterscheidung des „*Umbra*" zu sprechen. Doch will ich darauf kein entscheidendes Gewicht legen.

Hingegen mufs ich 2) gegen Baur erinnern, dafs die erste sichere Spur dafür, dafs der „*elenchus*" erschienen sein könnte, nicht in dem Briefe Capito's an Zwingli aus der zweiten Hälfte des September 1527, sondern schon in demjenigen Ökolampad's an Zwingli vom 31. August d. J. zu finden ist (Opp. VIII, 89). Dafs am 18. August Capito in Strafsburg den „Elenchus" noch nicht hatte (ibid p. 84), ist begreiflich, da auch Ökolampad in jenem Brief die Schrift in kurzem zu sehen erst als Wunsch äufsert, aber gleichwohl weifs auch Capito von der bevorstehenden Herausgabe. Mithin wäre die Nachricht von Hubmeier's Tod dem Zwingli doch etwas spät zugekommen, sofern er nicht — was ja allerdings wohl möglich ist — das (falsche) Gerücht von anderer Seite schon früher vernommen.

3) Was aber Baur über die Art, wie Zwingli den Tod des Verfassers der „*confutatio*" berichte, bemerkt, mufs ich entschieden beanstanden. Nicht auf den schon erfolgten Tod selbst bezieht sich offenbar das *arbitror* und *indubie*, sodafs dieser doch als nicht absolut gewifs betrachtet und bezeichnet würde, sondern auf die Taufe im Phlegethon und auf die Verzehrung von der Feuerglut in der Unterwelt. Mit Bezug hierauf war allerdings die Milderung des Urteils durch *arbitror* mehr als am Platz! Baur hat die Stelle S. 381 ganz übersehen, die den Tod selbst als unbezweifelt hinstellt: *Quid Wittembergensis iste tecum o umbra, quum in humanis esses, egerit, omitto.*

4) Am entschiedensten gegen Hubmeier spricht indessen das von Zwingli über die Schreibart Gesagte: „*quamvis maximo argumento est lingua Helvetica, qua sic est scripta, ut externum et peregrinum verbum nullum habeat*". Baur's Exegese des *quamvis*, das ich übersehen haben soll, ist mir ganz unverständlich. Wenn ich ihn nicht ganz mifsverstehe, so müfste es doch etwa heifsen: *quamvis magni momenti sit*, oder das *argumentum* müfste geradezu als *contrarium* bezeichnet sein. Wie soll denn das in den Worten liegen können, „dafs trotz der Abfassung in helvetischer Mundart Zwingli den Urheber der Schrift am Inhalt erkenne, also aus diesem erschliefse, dafs derselbe gerade

kein geborener Schweizer, sondern ein Ausländer sei"? Nach meinem unmaſsgeblichen Verständnis besagen die Worte klar das Gegenteil. Ich habe mir das Urteil des hinsichtlich des Sprachlichen gewiſs kompetentesten Fachmannes, des Herrn Dr. Fr. Staub, Redaktors des schweizerischen Idioticum, erbeten. Ihm scheint aus der Stelle klar hervorzugehen: „1) daſs die betr. Schrift in Phonetik, Flexion und Wortvorrat sich durchaus in den Schranken der Schweizersprache halte, nichts spezifisch Transrhenanisches darin vorkomme; 2) daſs Zwingli den Verfasser durchaus für einen Schweizer hielt." Dr. Staub fügt noch bei: „Das Urteil des Reformators ist gewiſs nicht leicht zu nehmen, denn für die Theologie und den Stil der zeitgenössischen Theologen besaſs er ein feines Gefühl, ... für den sprachlichen Unterschied zwischen Deutschland und der Schweiz aber hatte die damalige Zeit ein viel schärferes Gefühl als die unserige; auch glaube ich nicht, daſs ein Bayer imstande gewesen wäre, die Schweizersprache — ich meine nur die schweizerische Schriftsprache — so nachzuahmen, daſs er sich nicht verraten hätte, so wenig als die Schweizer sich anmaſsten, des kaiserlichen Deutsch mächtig zu sein." Ich glaube übrigens, aus den noch vorhandenen Schriften Hubmeier's lasse sich deutlich genug erkennen, daſs sein Idiom wirklich von dem schweizerischen abwich. Vor mir liegt ein Sammelband der Züricher Stadtbibliothek, der die Schrift enthält: „Ein ernstliche Christenliche erbietung an einen Ersamen Rate zu Schaffhusen durch Doktor Baldazar Hubmör von Fridberg, Pfarrern ze Waldshut beschehen, 1524." Wenn ich den sprachlichen Charakter derselben vergleiche mit demjenigen in der dem gleichen Sammelband angehörigen Schrift: „Ein kurtze und Christenliche inleitung, die ein ersamer Rat der statt Zürich, den Seelsorgern etc. zugesant haben etc. uſsgangen uff d. 17. tag Novembris 1523", so springt der Unterschied auf jedem Blatt an zahlreichen Stellen in die Augen. Bei Hubmeier heiſst es durchweg: „mein, dein, sein, euwer", in der züricherischen Schrift aber: „min, din, sin, üwer". Auch Sätze wie: „on den das nachgültigest vögelin nit fellet uff die erden", Worte wie „uffrierig", „freyden" u. s. w. scheinen mir gar nicht auf einen Schriftsteller hinzudeuten, der sich das schweizerische Idiom angeeignet. Damit stimmen auch meine Reminiszenzen von der Schrift: „Vom christlichen Tauf der Gläubigen".

5) Wenn ich bezweifelt habe, daſs Hubmeier sich so weit vergessen, einen zu Wesen geschehenen Ehebruch eines Wiedertäufers zu verteidigen, so will ich zwar daraus nicht einen entscheidenden Gegengrund machen, erlaube mir aber doch auf die in meiner Abhandlung S. 214, Anm. 2 gegebenen Excerpte aus Hubmeier's Hauptschrift zu verweisen.

6) Das Prädikat: *furiosus onager* pafst auf Grebel mindestens ebenso gut, vgl. Egli, Wiedertäufer, S. 31; warum nicht auch die selbstverständlich ironisch gemeinte Bezeichnung *magister noster?* Denn Grebel war nicht ohne gelehrte Bildung und fühlte sich als theologischen Disputator, trug sich auch fort und fort mit dem Gedanken ans Schreiben, wie Egli mitgeteilt hat. Der Schrift Meister wollte Grebel ja sein und mit der Schrift Zwingli widerlegen, so gut als Hubmeier.

Baur vermutet übrigens selbst, Hubmeier habe vielleicht die gut schweizerdeutsche Schrift nicht geschrieben, werde dafür aber um so sicherer von Zwingli aus dem Inhalt als der intellektuelle Urheber derselben erkannt. Dafs er dies letztere sein könnte, bestreite ich nicht; dann aber war Zwingli, der nach jener von Baur meines Erachtens falsch ausgelegten Stelle gewifs nicht an ihn dachte, auf falscher Fährte. Es könnte also Baur materiell recht haben, nur nicht als Interpret Zwingli's. Wenn Baur sich u. a. auch darauf beruft, dafs die *argumenta* der „*confutatio*" teilweise genau den von Hubmeier in seinem Taufbuch vorgebrachten entsprechen, so will das freilich wenig besagen, da natürlich schon von jener ersten Disputation mit den Täufern an (im Januar 1525) immer dieselben Schriftstellen gegen die Kindertaufe ins Feld geführt wurden, und da selbstverständlich nachher die schweizerischen Antibaptisten den Schriftbeweis des Hubmeier'schen Buches eifrig studierten (cf. Zw. opp. VII, p. 441).

Da endlich Zwingli mit Ökolampad so oft über Hubmeier korrespondierte und gerade zur Zeit, da er den „Elenchus" schrieb, sich nach neuen Schriften desselben erkundigte — *παραδοξάτατα Balthasari* mit christologischen Irrtümern (Opp. VIII, p. 80, cf. 79) — so wäre doch zu erwarten, dafs er auch einmal seinen Verdacht betr. den Verfasser der „*confutatio*" seinem Freund mitgeteilt hätte und zwar eben bei Gelegenheit der Erwähnung Balthasar's und seiner Schriften, zumal da er die wohl mit *quaedam in te scripta* (VIII, p. 48) gemeinte „*confutatio*" von Ökolampad empfangen.

Kann ich also Baur in dem einen Punkt durchaus nicht beistimmen, so anerkenne ich um so dankbarer die betreffend den übrigen Teil des Elenchus gegebenen Aufschlüsse und füge nur als kleine Ergänzung noch bei, dafs wohl auch die bei der Hausdurchsuchung in Bern im Frühling 1527 aufgefundene und am 25. April von Haller an Zwingli übersendete täuferische Schrift eben die sieben Schleitheimer Artikel sind (vgl. meine Anm. 2, Stud. u. Kr. 1882, S. 617).

Nachschrift.

Dafs Zwingli nicht den Hubmeier für den Verfasser oder intellektuellen Urheber der „*confutatio*“ gehalten haben kann, wird vollends deutlich, wenn man eben jene Stelle, wo Zwingli des rein schweizerischen Idioms Erwähnung thut (III, 376 sq.), im Zusammenhang vergleicht. Die „*confutatio*“ hat gegen den Reformator ein Argument wieder aufgewärmt, das diesem von früheren Verhandlungen her wohl erinnerlich ist, und behauptet, er wolle dasselbe perfiderweise totschweigen. Nun entgegnet Zwingli, auch hier, wie an vielen anderen Stellen, verrate sich der Verfasser, selbst wenn nicht die *lingua Helvetica* der stärkste Beweis wäre. Warum denn gerade hier? Eben weil jenes Argument schon einmal zur Sprache gekommen, als es nämlich bei den „ersten zwei Verhandlungen“ von Hetzer aufgebracht und von Zwingli, wie dem Verfasser wohl bekannt sei, beantwortet worden. Nur unter der Voraussetzung nämlich, dafs der letztere diesen Verhandlungen beigewohnt, erklären sich Zwingli's Worte: *Quae ergo haec est impudentia o umbra, quum adseris nos haec Pauli verba noluisse* (*voluisse* ist natürlich Druckfehler) *agnoscere? Nonne primis congressionibus duabus haec verba sunt ab Hetzero producta? Nonne ad hunc modum respondimus* etc.? Offenbar will Zwingli den Gegner an einst Gehörtes erinnern. Unter den *primae congressiones duae* sind aber nicht die öffentlichen Disputationen vom Januar und November 1525 zu verstehen, denen übrigens Hubmeier auch nicht beiwohnte, sondern die vorausgehenden Verhandlungen vor Ratsverordneten (s. Egli, Wiedertäufer, S. 20). Bei der zweiten Disputation war auch Hetzer nicht mehr zugegen, sondern schon nach der ersten des Landes verwiesen worden (Egli, Aktens., Nr. 624). Dafs Hubmeier nicht bei den allein in Frage kommenden Verhandlungen war, bedarf nun aber keines Beweises; damals widersprachen Zwingli neben Hetzer hauptsächlich Grebel, Manz, auch Blaurock, und der Verfasser der „*confutatio*“, der damals Hetzer unterstützt haben wird (weshalb ihn Zwingli eben hier wiedererkennt) ist wohl sicher unter diesen zu suchen. Auch Manz so gut als Grebel dachte ans Schreiben öfters (Egli, Aktens., Nr. 675 Schlufs). Dafs Blaurock im Sommer 1527 für tot gehalten wurde, läfst sich nicht nachweisen, unmöglich wäre es natürlich nicht; am 5. Januar 1527 wurde er von Zürich neuerdings ausgewiesen. Hiermit dürfte denn der Streit erledigt sein. Was das Sprachliche betrifft, so mufs ich allerdings zugeben, dafs sich in dem von Egli, Nr. 940 mitgeteilten Brief Hubmeier's an den Rat von Zürich eine Annäherung an die Schweizer Mundart kundgiebt.

4.

Miscellen.

---

1. Zu einem Briefe Wimpfeling's vom Jahre 1505.

Im siebenten Jahrgang (1885) S. 144 dieser Zeitschrift hat Ernst Martin einen der Wimpfeling-Handschrift des Pastors D. Mönckeberg in Hamburg entnommenen Brief Wimpfeling's vom 17. Oktober 1505 veröffentlicht, in welchem derselbe dem Rektor der gelehrten Schule zu Deventer einen jungen Menschen empfiehlt. Den Hauptinhalt bildet jedoch ein heftiger Ausfall auf das Kurtisanenwesen. Das Konzept dieses Schreibens befindet sich in dem Wimpfeling-Codex der Universitätsbibliothek zu Upsala, Cod. hist. 8, fol. 246^{b}—248^{b}, doch ohne den Schlufs von *Et Pius papa secundus* an (S. 149, Z 21), und es ist merkwürdig, dafs dieser Schlufs nach Martin's Bemerkung in der genannten Hamburger Handschrift von Wimpfeling's eigener Hand gemacht sein soll. Das Konzept enthält so viel Änderungen, dafs es oft schwer hält, den Text festzustellen. Man kann beobachten, wie sehr der Briefschreiber bemüht war, seinen Gegenstand genau und eingehend zu behandeln, und wie es ihm darauf ankam, die Sache nach allen Seiten hin zu erörtern. Der von Martin nicht nachgewiesene Rektor zu Deventer, an welchen Wimpfeling sein Schreiben richtete, war Mag. Johannes Ostendorp, genannt Bellert, der Nachfolger des im Jahre 1498 verstorbenen Rektors Alexander Hegius, der noch 1508 im Amte war [1].

Im Folgenden gebe ich die Abweichungen der beiden Texte, sowie Ergänzungen des Martin'schen Druckes, besonders zu zwei Stellen, welche als unleserlich bezeichnet sind.

S. 145, Z. 7: *aduc in adolescencia.* – Z. 13: *adolescentum.* — Z. 20: *defoecerunt ingenioque non ad docendum* [2]. — Z. 25: *pauperem, qui.* — Z. 27 fehlt *curata quam habet.*

S. 146, Z. 2: *quoniam* (statt *qui cum*, das Martin durch

---

1) Delprat, Die Brüder des gemeinsamen Lebens, S. 26; Kraft und Crecelius, Beiträge zur Gesch. des Humanismus am Niederrhein und in Westfalen, Heft I (Elberfeld 1870), S. 32.

2) Die beiden im Druck durch Punkt getrennten Sätze sind eng miteinander zu verbinden und statt *quia* ist *que* zu setzen. Nur so wird der Text verständlich.

qui enim ersetzen will). — Z. 3: *coepissent*. — Z. 4 fehlt *in*. — Z. 6: *valitudinem*. — Z. 8 fehlt *bonos*. — Z. 18 fehlt *Et quoniam hanc curtisanorum materiam incidi, cogor epistole limites excedere*. — Z. 29: *condignaque*. — Z. 41 fehlt *secum*. — Z. 43: *hec* (statt „*ha*").

S. 147, Z. 8: Der erste Vers des Citats aus den Calamitates des Baptista Mantuanus lautet: *Tempora Martigene (= Martigenae) quid idonea perditis? ite*, also unter veränderter Interpunktion. — Z. 23: *Extollit magnosque facit paciencia turpis*. — Z. 29: *phame*. — Z. 30: *ascendat?*

S. 148, Z. 2: *consequi nisi Rome?* — Z. 4: *inconvenientis* (statt *inconventis*). — Z. 5: *possint*. — Z. 25: *Christo* (statt *caste*). — Z. 31: *decertabant gloriosique et uenerabiles in vita sua videri cupiebant*. — Z. 43: *didicit?*

S. 149, Z. 9 fehlt *atque victoriosissimi*.

Wilhelmshaven. Prof. Dr. *Holstein*.

2. Nachrichten über Mag. Johann Pollicarius [1], Superintendenten zu Weifsenfels, und seinen gleichnamigen Sohn (1569).

Der frühere Superintendent Mag. Johann Pollicarius zu Weifsenfels war 1569 [2] in Untersuchung wegen begangenen Ehebruchs u. dgl. Sein gleichnamiger Sohn Johann schrieb um jene Zeit (Datum fehlt) einen im Originale beim K. S. Hauptstaatsarchive (III, 76, fol. 169, Nr. 16, Bll. 69 ff.) befindlichen Brief an die Kurfürstin zu Sachsen, Anna [3], aus welchem ich einige beachtenswerte Stellen hier mitteile:

„Ich armer gesell bin ungeferlich vor vier jharen von meinem lieben vater .... abgereiset und mich nach Rosthoch erstlich auf die universitet tzum studio begeben, hernachmals aber von Rosthoch kegen Coppenhagen getzogen und, nach dem ich da auch eine tzeitlang dem studio obgelegen, hab ich mich durch ordentliche vocation kegen Vemern, eine insel under der kron

1) Man vergleiche über ihn meinen Aufsatz in v. Weber's „Archiv für die sächsische Geschichte", N. F. VI, 114 und das demnächst erscheinende Heft der Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft.

2) Damals stand er im 49. Lebensjahre (ebenda Bl. 26).

3) Ähnliche rührende Schreiben von ihm — alle undatiert — an den Kurfürsten August zu Sachsen befinden sich im Originale ebenda Bl. 87, Bll. 92 ff. (lateinisch), an die Theologen der Universitäten Wittenberg und Leipzig Bll. 83. 84.

Dennemarck gelegen, gewendet und alda .... der schuelen und kirchen gedienet. Als is[t] neulicher weil mein bruder, welcher ein kleiner knabe, tzu mir an denselben fernen ort uber meer kommen, der tzuversicht, als wolte er (wie ein arm elendt vorlassens kind) aufenthaltung seines lebens auch hulf und trost bey mir suchen und, da ich ihnen gefraget, wie er mich hette in so fernen orten erfragen und finden konnen und was die ursache wer, das er an solche ferne orter tzu mir sey kommen, hat er angefangen, mir eine solche schmertzliche und betrübte botschaft von meinen [sic!] hertzlieben vatern tzu vormelden ...., das er in einem thurm vormaurett, an eine ketten geschlossen und den dag nicht sehen kan, ihm auch nicht mehr des dages, den auf einmal ein wenig trucken brod und eine kandel wassers tzur speise und tranck gereichet wurde ..." Der junge Johann ist sofort nach Weifsenfels aufgebrochen und hat die Lage seines Vaters noch schlimmer daheim gefunden, als sie ihm gemeldet worden war. Sein „armer, vormatteter und dorrer vater" (an einer anderen Stelle nennt er ihn arm, krank, elend, betrübt) wurde „also hart vorwart, das ich ein einiges wort ... mit ihm tzu reden nicht habe erlangen konnen, welches doch ja tzuerbarmen", dafs er „das brod, welches im tzu aufenthaltung seines armen elenden lebens gereichet wirt, mehres theils den schlangen, kröten und ratten von sich abtzuweisen geben mus, mit welchen er ane underlaß des dages und des nachtes sich schlagen und erer wehren mus und wer ubernaturlich, da ihn gott, der almechtige, nicht sonderlich speisete und erhielte, wie er den allen den seinen, die enen lieben und vortrawen, thut und auch den lieben propheten Danieli, Helia und ander mehr gedan, das er acht tage uber in so schwerer gefengnus und bey solcher speis und trank leben konte .... auch wir seine arme vorlassene kinder werden an hab und gut von wegen seiner langwirigen gefengnus in das euserste vorderben gesetzet, den man hat ihm seine bucher, die er mit seiner schweren und sauren muh und arbeit erworben, genommen und an die orter gebracht, da sie tzum theil verfaulet und die mense tzubiessen haben und noch tzubesorgen, sie werden also vollent alle vorterben, den man mir sie nicht hat willen folgen lassen, der ich studiret, das ich sie tzu meinem nutz konte gebrauchen, das mir vorwar ein groß creutz bekummernus auch is. Dartzu hat man ihm sein gelt, welches er von seinen vorkauften gutern tzugewartten, vorkummert und annectiret ...... Den er, mein .... vater gantz krum ineinander gewachsen, is fast gar wassersuchtig [1] .... und

1) Dies konstatierte auch Dr. art. et med. Ambr. Porstorfer am 8. April 1570 (ebenda Bll. 56. 57 — Original).



is an im nicht mehr, den haut und bein tzu sehen, wie mich die leute berichtet, die ihnen gesehen, da er sein confessionem oder bekentnus gedan .... Den, so er so solle im turme sterben, wurde es uns seine vorlassene kinder heftiger, ja bis in den tod betruben .... und da es auch muglich, so will ich selbest tzu erledigung meines armen vaters, da er es vorwirket haben solte, mein leben lassen und so er keine gnade erlangen mag, mich an seine stadt, darmit er entlediget, stellen ...." Diese Schlufsworte sind Äufserungen eines tiefen, aufopfernden Gemütes, wie man sie im sechzehnten Jahrhunderte nur selten finden dürfte.

Dresden. *Theodor Distel.*

3. Melanchthon's Abschrift eines eigenen Briefes an den König von Dänemark (25. Januar 1558) im K. S. Hauptstaatsarchive.

Eine von Melanchthon selbst herrührende Abschrift — für den Kurfürsten August zu Sachsen — seines bei Bretschneider: Philippi Melanthonis opera etc., Vol. IX — 1842 —, Nr. 6446, Spp. 432/3, nach Schumacher: Briefe an die Könige in Dänemark, Vol. II, p. 85, ep. 31, im einzelnen nicht ganz genau gedruckten Schreibens an August's Schwiegervater, König Christian III. von Dänemark, vom 25. Januar 1558, in welchem auf das 1557 zu Worms stattgehabte Kolloquium Bezug genommen wird und der milde Melanchthon sich selbst also charakterisiert:

> „So ist nicht mein gemut, gezenk anzurichten, will auch nicht aufser unser confession schreiten"

habe ich kürzlich im K. S. Hauptstaatsarchive (III, 51ª, fol. 12, Nr. 2, Bll. 79/80) aufgefunden, dazu auch ein Schreiben des genannten Christian an den erwähnten Schwiegersohn vom 15. Februar 1558 (ebenda III, 51ª, fol. 26ᵇ, Nr. 10, Bll. 35 ff.), welches auf das „zerschlagene" Kolloquium und die Erklärungen eines Melanchthon und eines Major Bezug nimmt.

Dresden. *Theodor Distel.*



4. Neue spanische Litteratur zur Geschichte der Jesuiten.

Beachtenswert für die Geschichte der Gesellschaft Jesu überhaupt sind aufser der auf Originalmanuskripten ruhenden Ausgabe der Cartas de San Ignacio de Loyola, fundador de la Compañia de Jesus, T. V (Madrid 1889), p. 611. 4:

J. A. Bermejo, Conflictos y tribulaciones de la Compañia, de Jesus, desde la fundacion hasta nuestros dias (Madrid 1887), T. I, p. xv. 375; T. II, p. 305. 8.

Galeria de Jesuitas ilustres por el P. F. Fita y Colome, individuo de numero de la Real Academia de la Historia (Madrid 1880), p. 284. 8.

Varones ilustres de la Compañia de Jesus. Segunda edicion I. Mision del Japon (Bilbao 1887), p. 670. 4. II. Misiones de la China, Goa, Etiopia, Malabar (1889), p. 666. 4. III Misiones de Filipinas, Mejico, Canada, Brasil. (1889), p. 650. 4.

Vida del P. Gabriel Malagrida de la Compañia de Jesus, quemado como hereje por el Marques de Pombal, escrita por el P. Francisco Butiña (Madrid 1886), p. 520. 8.

Vida de San Pedro Claver, apostol de los negros, de la Compañia de Jesus, por el P. Jose Fernandez de la misma Compañia, sacada de los procesos juridicos hechos ante el ordinario de Cartagena de Indias (1657—1660) refundida y acrecentada por el P. Juan Maria Sola de la dicha Compañia (Madrid 1888) p. 621. 8.

Vida del P. Bernardo F. de Hoyos de la Compañia de Jesus, arreglada y aumentada como la escribio y dejo inedita el P. Juan de Loyola, por el P. Jose Eugenio de Uriarte de la misma compañia (Bilbao 1888), p. xxi. 475. 8.

Memorial en nombre de las cuatro provincias de España de la Compañia de Jesus, desterrados del Reyno, a S. M. el Rey Carlos III por el P. Jose Francisco de Isla de la misma Compañia (Madrid 1882), p. 232. 8.

El padre Juan de Mariana y las escuelas liberales. Estudio comparativo por P. F. de Paula Garzon de la Compañia de Jesus (Madrid 1889), p. 664. 8.

Kalksburg. *Wilkens.*



NACHRICHTEN.

1. Hilgenfeld hat trotz der Arbeiten von Link (1888) und Baumgärtner (1889) seine Hypothese von der Nichteinheitlichkeit des Pastor Hermae nicht aufgegeben (vgl. Zeitschr. f. wissensch. Theol. XXXII, 3).

2. P. Wolff behandelt in dem Aufsatze: Die πρόεδροι auf der Synode zu Nicäa (Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u kirchl. Leben 1889, S. 137—151) die alte Frage, wer dem ersten allgemeinen Konzil der Kirche präsidiert habe. Nach Ablehnung der noch nicht verschollenen Behauptung, dafs es Hosius von Corduba als Legat des Papstes und die römischen Presbyter gewesen seien, führt er die Ansicht aus, dafs man unter den Vorsitzenden die beiden Bischöfe rechts und links vom Kaiser zu verstehen habe. Das aber seien Eustathius von Antiochien (vgl. Theodor. hist. eccl. I, 7) und Alexander von Alexandrien (vgl. Socr. I, 9) gewesen.

3. H. Haupt hat sich (Korresp.-Blatt d. Westdeutschen Zeitschr. f. Gesch. u. Kunst, 1889, Nr. 4, April) in Anschlufs an die Ausgabe der Priscillianischen Traktate durch Schepfs über „Priscillian, Seine Schriften und sein Prozefs" geäufsert. Sein Resultat: der Vorwurf manichäischer Ketzerei hat lange unverdient auf dem orthodoxen und asketischen Eiferer gelastet; was ihm den Untergang brachte, hat wohl

der Panegyrikus des Drepanius Pacatus (c. XXIX, p. 297) am richtigsten in den Worten zusammengefafst: nimia religio et diligentius culta divinitas.

4. Eine kritische Ausgabe der Etymologiae des Isidorus von Sevilla ist unmöglich, so lange die Untersuchung über den Wert der einzelnen Handschriften dieses Werkes und ihr Verhältnis zu einander nicht zum Abschlufs gebracht ist. Dies versucht die Abhandlung von R. Gropius, Isidor. Hispal. Etymol. XIII, 13 (de diversitate aquarum) als Handhabe zur Beurteilung von Isidorus-Handschriften (Weilburger Gymnasialprogramm). Da mehr als sechzig Codices in Betracht kommen, so ist eine Vergleichung des ganzen Werkes dem einzelnen fast unmöglich. Gropius hat daher zunächst ein besonders dafür geeignetes Kapitel ausgesucht, für welches er einundzwanzig Codices, darunter zwölf aus dem 9. und 10. Jahrhundert entweder selbst eingesehen hat oder durch andere hat einsehen lassen. Er erläfst die Bitte an alle, denen Handschriften des Werkes zugänglich sind, ihn mit Kollationen zu unterstützen.

5. Die Frage nach der Entstehungszeit der konstantinischen Schenkung ist in letzter Zeit vielfach erörtert worden (vgl. diese Zeitschrift, Bd. X, S. 484. 485). Der Aufsatz von Scheffer-Boichorst (Mitteilungen d. Instit. f. österreich. Geschichtsforschung, Bd. X, 2, S. 302—325) setzt sich mit den voraufgegangenen Arbeiten auseinander und begründet auf Grund sprachlicher Vergleichungen zwischen der Donatio und päpstlichen Schriftstücken der Zeit Stephan's II. und Paul's I. die Ansicht, dafs die Fälschung aus der Kanzlei Paul's I. hervorgegangen sei. — Interessant, aber unmöglich ist Friedrich's (Die konstantinische Schenkung. Nördlingen, Beck, 1889) Versuch, das Machwerk zwei Fälschern aus verschiedenen Jahrhunderten zuzusprechen, so dafs der ältere Teil um ca. 640, der jüngere zur Zeit Stephan's II. von dessen Bruder Paul als Diakon (ähnliche

Untersuchungen wie die von Hauck und Scheffer-Boichorst) abgefafst worden wäre, vgl. hierzu meine Anzeige in Theol. Litt.-Ztg. Nr. 17 und 18.

6. J. Dräseke, der es sich in verdienstlicher Weise zur Aufgabe macht, wenig bekannten, aber bedeutenden Theologen der späteren byzantinischen Jahrhunderte zu gröfserer Beachtung zu verhelfen, teilt (Zeitschr. f. wissensch. Theol. XXXII, 3, S. 303—330) manches Interessante zu Michael Psellos (blühte zur Zeit des Kaisers Romanus III Argyropulos 1028—1034) mit. Was Gafs (RE. XII, S. 340) über Psellos sagt, genügt durchaus nicht, da ihm sogar die Ausgabe der geschichtlich wichtigen Werke des Psellos durch Konstantinos Sathas (*Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη*, Bd. IV, Paris 1874; Bd. V, Paris 1876) unbekannt geblieben ist. Leider sind die theologisch wertvollen Schriften des Psellos noch nicht ediert. Dräseke verdankt seine Kenntnis der theologischen Stellung des Psellos den Auszügen, die Sathas mitgeteilt hat. Sehr wichtig erscheint ihm die in erster Linie von Psellos herbeigeführte begeisterte Erneuerung des Platonismus und seine heftige Bekämpfung des Neuplatonismus. Psellos war ferner ein lebhafter Gegner Roms in der letzten Phase des Kampfes, der die endgültige Trennung der occidentalischen und orientalischen Kirche zur Folge hatte (Lobrede auf Michael Kerullarios. Persönliche Beteiligung).

Giefsen. *Gust. Krüger.*

7. Die überraschend einfache Lösung Funk's (vgl. Zeitschr. f. K.-G. X, 623, Nr. 81) habe ich schon 1884 in der Zeitschr. für Kirchenrecht XIX, 85 in einem kleinen Aufsatze: „Das angebliche Wahldekret des Papstes Stephan IV.“ vorgetragen. Dafs derselbe Funk entgehen konnte, mufs füglich Wunder nehmen.

Göttingen. *L. Weiland.*

8. In der „Deutschen Zeitschrift für Geschichtswissenschaft“ herausgegeben von Quidde I, 2, S. 285 ff. hat Hermann Haupt in sehr sorgfältiger Weise die Nachrichten

über die Inquisition gegen die Waldenser im südöstlichen Deutschland bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts gesammelt.

9. W. Wattenbach giebt in den Abhandlungen der königl. preufsischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Sitzungsberichte der philos.-hist. Kl. St. XVII, 425ff.) Nachricht über „Das Handbuch eines Inquisitors in der Kirchenbibliothek St. Nikolai in Greifswald“, das von Ende 14. und Anfang 15. Jahrhunderts stammend wesentlich auf Grund des Direktorium inquisitionis von Nik. Eymerich gearbeitet ist, aber auch einige andere Stücke enthält.

Giefsen. *Karl Müller.*

10. Wichtig für die Lutherforschung, sowie für die niederdeutsche Litteraturgeschichte und Sprachwissenschaft ist die Schrift von Dr. K. W. Schaub: „Über die niederdeutschen Übertragungen des Lutherschen Neuen Testamentes, welche im 16. Jahrhundert im Drucke erschienen“ (Halle, Niemeyer, 1889). Der Verfasser hat über manche Fragen, die man bis dahin noch nicht zu lösen gesucht hatte, helle Aufklärung gegeben. Wir finden hier eine streng kritische, klare und übersichtliche Darstellung der niederdeutschen Bibelübersetzung und eine genaue Erörterung der interessanten Bugenhagenfrage. In eingehender Weise sind im Anhang die Verdienste Bugenhagen's um die niederdeutsche Bibelübersetzung festgestellt. Am Schlufs stehen noch Textproben aus der vorlutherischen niederdeutschen Halberstädter Bibel (1522), sowie aus den nachlutherischen niederdeutschen Neuen Testamenten: Hamburg (1523), Wittenberg (1523), Wittenberg (1524).

Horst. *Th. Unruh.*

11. 1888 wurde Juan de Mariana als dem Geschichtschreiber Spaniens ein Denkmal errichtet. Bei diesem Anlasse reklamierten und annektierten ihn Liberale, Radi-

kale und Protestanten als den ihrigen. Man priefs den Vorläufer Rousseaus, Robespierres und Marats in der Verteidigung der Volkssouveränität, der Republik, des Königsmordes, den Bekämpfer der Monarchie, der Inquisition, des Jesuitenordens, den Patron der Reformation. Dafs diese Elogen sich sehr über historische Wahrheit und Kritik hinwegsetzen ist selbstverständlich. Die kleine Schrift von F. Pi y Margall „Juan de Mariana, breves apuntos sobre su vida y sas esbritos Madrid 1888“ brachte keine Rettung vor den Freunden. Sachkundig und scharfsinnig hat sie der Jesuit Fr. de Paula Garzon versucht in dem Buche „Juan de Mariana y las escucles liberales. Estudio comparativo. Madrid 1889“ (664 S. 8). Garzon will einen der bedeutendsten Schriftsteller, der tiefsinnigsten und universalsten Geister Spaniens der Reinheit des Glaubens, der christlichen Philosophie, der katholischen Politik revindizieren, der revolutionären Unwissenheit und Unverschämtheit die vermeintliche Beute entreifsen, die immer erneuten Verleumdungen endgültig zum Schweigen bringen, der Wahrheit die Ehre und jedem das Seine geben. Ein Jesuit für einen Jesuiten, das mahnt zur Vorsicht selbst einer Arbeit gegenüber, die zum erstenmal das Thema nach allen Seiten behandelt hat, und schon deshalb nicht übersehen werden darf.

Kalksburg. *Wilkens.*

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Inhalt.

Einsendungen sind an den Herausgeber nach Leipzig (**Plagwitzer Strafse 25**) zu richten.

ZEITSCHRIFT

FÜR

KIRCHENGESCHICHTE.

HERAUSGEGEBEN

VON

D. THEODOR BRIEGER.

ORDENTL. PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE AN DER UNIVERSITÄT LEIPZIG.

XI. Band, 2. Heft.

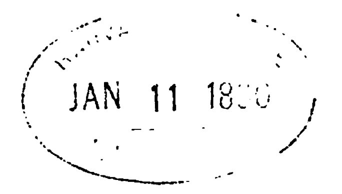


GOTHA.

FRIEDRICH ANDREAS PERTHES.

1889.

Ausgegeben den 14. Dez. 1889.



Am 17. September starb plötzlich, ohne voraufgegangene Krankheit **Hermann Reuter**, der Mitbegründer dieser Zeitschrift. Nur ein Mal noch hat nach dem Hinscheiden von Gafs und Ritschl sein Name ihren Titel schmücken dürfen.

Wie Reuter den entscheidenden Anstofs zu dem Unternehmen gegeben, so hat er während der Vorbereitung desselben unermüdlich mit Rat und That mir zur Seite gestanden und bis zuletzt die Zeitschrift mit seiner wärmsten Teilnahme begleitet. Wie oft hat mich sein Zuspruch ermuntert, ein Wort, in dem er seine Zufriedenheit aussprach, angefeuert. Es war ihm eine besondere Freude, unsere Zeitschrift auch durch eigene Mitarbeit zu fördern. Bei seiner Art, die Ergebnisse seiner Forschungen — wenn er nicht eine grofse, mit dem Aufwand jahrelangen Studiums be-

triebene Arbeit unter der Feder hatte — nur in den Heften seiner Vorlesungen niederzulegen, trat dieser Fall nicht eben häufig ein. Doch meldete er mir noch vor wenigen Monaten, dafs er demnächst auch als Mitarbeiter von neuem auftreten werde, indem er mir für den Frühling nächsten Jahres eine neue Studie über Abälard in Aussicht stellte, in welcher er die in seiner „Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter“ vorgetragene Auffassung einer Revision zu unterziehen gedachte.

Diese Zeitschrift darf sich aber nicht damit begnügen, dem Entschlafenen den Dank nachzurufen für das, was er an ihr gethan. Als die derzeitige einzige Vertreterin der kirchengeschichtlichen Wissenschaft in Deutschland hat sie Pflicht und Beruf, vor allem dessen zu gedenken, was eben diese Wissenschaft ihm verdankt.

Nach dem Hintritt der Männer, welche wir als die gröfsten Beförderer der kirchlichen Geschichtschreibung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts feiern, hat Reuter ein halbes Menschenalter hindurch unter den Kirchenhistorikern des Protestantismus die Führung gehabt.

Kein Freund von kühnen, luftigen Kombinationen, mühsam auf rauhem, dornigem Pfade nach Wahrheit ringend, hat er sich Jahrzehnte hindurch vor den

theologischen Arbeitsgenossen hervorgethan durch die Strenge seiner Methode (und sie allein schon hob ihn weit hinaus über die übrigen Schüler seines verehrten Lehrers Neander); nicht minder freilich durch den Blick, welchen er für die seiner Überzeugung nach stark vernachlässigte politische Partie der Kirchengeschichte hatte. Er war nicht gemeint, die Kirchengeschichte „in die Grenzen einzuschliefsen, welche Neander inne gehalten". „Das hiefse nichts Anderes als die Betrachtung der grofsartigen welthistorischen Bewegung der Kirche der mitstrebenden Genossenschaft der politischen Historiker zu überlassen, denen wir doch vielmehr die Überzeugung lichten müssen, dafs die dogmatische Bildung allein die rechten Kriterien an die Hand giebt, an denen die kirchenhistorischen Fakta richtig zu schätzen sind." So sprach er, als er seinen ‚Alexander III.', diese Schöpfung eines mehr als zwanzigjährigen Fleifses, zum zweiten Mal ausgehen liefs. Es ist daher erklärlich, dafs dieses Werk seit langer Zeit wieder zum ersten Mal der kirchenhistorischen Wissenschaft die volle und uneingeschränkte Anerkennung von Vertretern der politischen Geschichte erzwang: in Reuter's eigenen Augen konnte es nicht höher geehrt werden als durch das Urteil Leopold Ranke's, man merke gar nicht, dafs das ein Kirchenhistoriker geschrieben habe.

Und doch war es in anderer Hinsicht zu merken. Denn er kannte eben etwas Höheres als das, was er wohl „litterarische Quellenkritik“ nannte. „Die Akribie in der Ausmittelung der einzelnen historischen Data“, so schrieb er 1875 in dem ersten Entwurfe des Programms dieser Zeitschrift, „gilt uns nur als das unbedingt notwendige, urerste Fundament alles weiteren, als das freilich elementare, aber mit aller Strenge der Methode zu handhabende Mittel, ein höheres historisches und theologisches Verständnis zu gewinnen. Dieses letztere zu fördern wird demnach unsere zweite Hauptaufgabe sein“.

So hat ihn seine Methode, für ihn das natürliche Werkzeug eines aufsergewöhnlich ernsten Wahrheitssinnes, im Verein mit seiner flammenden religiösen Begeisterung, mit seiner umfassenden theologischen Bildung und seiner nicht minder umfassenden Quellenkenntnis zu einem der seltenen Meister seines Faches gemacht, zu einem Kirchenhistoriker von universaler Betrachtungsweise. Denn was schon sein erstes Hauptwerk verriet, dafs sein Interesse und Verständnis sich durchaus nicht auf die politischen Vorgänge beschränkte, das haben seine späteren Arbeiten auf das glänzendste hervortreten lassen.

Und nachhaltig war seine Wirkung. Weit über den Kreis seiner Schüler hinaus läfst sich ihre Spur

verfolgen. Mit seiner grofsen Monographie zur Geschichte des Mittelalters war der Unsicherheit der Methode auch bei den Kirchenhistorikern ein Damm entgegengeworfen; mehr und mehr wurde in der jüngeren Generation der Fachgenossen die Überzeugung Gemeingut, dafs es nur eine historische Methode gebe, dafs in ihr kein Unterschied sein dürfe zwischen dem kirchlichen und dem politischen Historiker. —

Wenn es endlich auch dem Schüler an dieser Stelle verstattet ist, ein Wort des Dankes zu sagen, so weifs ich, ich rede im Namen aller derer, welche ihm anfangs als Jünger, dann als Freunde nahe getreten sind, indem ich als die hervorstechendsten Züge, welche uns im Verkehr mit ihm entgegenleuchteten, rühme: seine selbstlose Sachlichkeit und stets bethätigte Opferwilligkeit, seinen mitunter rauhen, doch niemals verletzenden Freimut, den Ernst der Arbeit an sich selbst — wann wäre ihm seine schonungslose Selbstkritik strenge genug erschienen? —, und endlich eine mit ihr in Verbindung stehende oft geradezu beschämende Bescheidenheit und die stete Bereitschaft zu lernen, selbst noch umzulernen auch in wichtigeren Dingen.

So stand er unter uns in jugendlicher Kraft und Frische bis zum letzten seiner Tage; und frisch und

kräftig wird allezeit in uns fortleben das Andenken des echten, treuen deutschen Mannes und Christen, der was er uns lehrte lebte.

Leipzig, den 31. Oktober 1889.

Theodor Brieger.

Antonius von Padua.

Von

Eduard Lempp,

Pfarrer in Oberiflingen, Württemberg.

I.

Quellen.

Es soll hier eine kritische Besprechung der wichtigeren Quellen und Hilfsmittel zum Leben des h. Antonius von Padua gegeben werden, da eine solche, wenn man die noch sehr unzureichende Abhandlung Papebroch's in den Acta Sanctorum [1] und die kaum kritisch zu nennenden Bemerkungen Azevedo's [2] und Salvagnini's [3] ausnimmt, überhaupt noch nicht stattgefunden hat [4]. Die Werke, die ich selbst nicht einsehen konnte, sondern nur aus zweiter Hand kenne, sind mit einem Stern (*) bezeichnet. Ein übrigens auch gar nicht vollständiges Verzeichnis der Werke über Antonius, besonders der späteren, s. Horoy, Medii aevi Bibliotheca Patristica etc., Paris 1880 (eine Fortsetzung von Migne), Ser. I, T. VI, p. 555 sqq.

---

1) Acta SS. Juni T. II, p. 703 sqq. (1698 herausgekommen).

2) Emmanuele de Azevedo, Vita del glorioso taumaturgo Portoghese, S. Antonio di Padova, 2. Aufl., Bologna 1790, Diss. II.

3) Enrico Salvagnini, S. Ant. di Pad. e i suoi tempi, Turin 1887, Vorr. VI—X.

4) H. Denifle verspricht eine solche im Archiv f. Litt. u. K.-Geschichte d. Mittelalters I, 639 Anm. 2, hat sie aber, soviel mir bekannt, bis jetzt nicht gegeben.

1.

Legenden und damit zusammenhängende Aufzeichnungen.

Genau genommen kann man nicht von Legenden in der Mehrzahl sprechen, wie man das z. B. bei den Franziskuslegenden kann und mufs, sondern es giebt nur eine Antoniuslegende und deren Bearbeitungen. Darüber ist kein Zweifel möglich, wenn man die verschiedenen Antoniuslegenden vergleicht. Es ist überall derselbe Stoff, dieselbe Ordnung des Stoffs, nur mit der Zeit eine wachsende wunderbare Ausschmückung des Lebens, ja mehr noch, auch die Form ist dieselbe, die charakteristischen Phrasen, ganze Sätze kehren wörtlich immer wieder, bald da, bald dort [1].

Die bis jetzt gedruckten Antoniuslegenden sind:

1) Die von Laur. Surius in seinen Vitae Sanctorum, Köln 1618, unter dem 13. Juni veröffentlichte Legende (= S).

2) Vita auctore anonymo valde antiquo in den Acta SS. Juni, T. II, p. 705 sqq. (= B).

3) Liber miraculorum, Acta SS. a. a. O. S. 724 ff. (= L. M.).

4) Azzoguidi, S. Antonii Ulyssiponensis Sermones in Psalmos, ex autographo nunc primum in lucem editi ac praefatione, annotatiunculis et indicibus locupletati: accedit [etc.]. Bononiae 1757, not. 5, fol. XXXVI sqq., wieder abgedruckt bei Horoy a. a. O. S. 457 ff. (= A).

5) Vita S. Antonii confessoris in den Portugaliae monumenta historica, Scriptores I, Olispone 1856, p. 116 sqq. (= M. P.).

6) Legenda seu vita et miracula S. Antonii de Padua saec. XIII° concinnata ex codice membraneo Antonianae bibliothecae cum altera brevi ejusdem Sancti vita [etc.] ed. P. M. Ant. Maria Josa, Bononiae 1883, p. 1 ff. (= P^1).

7) Ibid. Altera Vita, p. 75 sqq. (= P^2).

Ich nehme noch dazu die Stücke aus

8) Vincentius Bellovacensis, Speculum historiale, Norimb. 1483, Lib. XXXI, cap. 131—135 (= V. v. B.) und

---

1) Nur etwa P^2 (s. unten S. 192 f.) ist formell selbständig, materiell um so weniger.

9) Bartholomaeus Albizzi aus Pisa, Liber conformitatum, Mailand 1510, in conform. 8, fol. LXVI, 3 bis fol. LXVIII, 4 (= L. Conf.).

A.

1) Daſs von diesen Legenden M. P. die ursprünglichste Form der Legende giebt[1], ist in die Augen springend, und ich skizziere daher zunächst M. P.

Die Legende beginnt mit einem Vorwort, in welchem der ungenannte Verfasser erklärt, nur aus Gehorsam gegen die wiederholte Aufforderung der Brüder sich an die Arbeit gewagt zu haben, für welche er, soweit er nicht selbst Augenzeuge sei, das Zeugnis des Bischofs Soeiro II. von Lissabon und anderer katholischer Männer eingeholt habe. Er habe das Buch in zwei Teile geteilt, von denen der erste den Lebenslauf, aber der Kürze halber nur mit Hervorhebung des Wichtigsten, der zweite die Wunder, die Gott durch den Heiligen gewirkt habe, enthalte.

Demgemäſs wird im ersten Teil das Leben des Antonius beschrieben. Schon Denifle hat mit Recht auf die formelle Ähnlichkeit mit der vita I des Thomas von Celano hingewiesen, die nicht nur in der Phraseologie, sondern auch in der ganzen Anlage hervortritt. Der Verfasser verfolgt nämlich das Leben des Antonius zuerst chronologisch bis dahin, wo der Heilige in die Öffentlichkeit tritt; dagegen aus der ganzen Zeit seines öffentlichen Wirkens bis zum letzten Jahr, also ungefähr 1222—1230, wird uns nur eine allgemeine Schilderung seiner Predigtthätigkeit vergönnt, samt zwei Anekdoten, welche erzählen, wie er einen Häresiarchen bekehrt habe, und daſs er vom Papst archa testamenti genannt worden sei. Dann wendet sich der Verfasser zur Schilderung des letzten Lebensjahres des Heiligen. Cha-

---

1) Das hat zuerst Denifle gesehen. Vgl. die Universitäten des Mittelalters bis 1400, I (Berlin 1885), S. 282f., Anm. 240. Gleicher Ansicht ist Ehrle, s. Arch. f. Litt. u. K.-Gesch. I, 381.

rakteristisch ist, dafs kein einziges Wunder erzählt wird, das Antonius zu Lebzeiten gewirkt hätte.

Im zweiten Teil will der Verfasser nach der demselben vorangeschickten eigenen Vorrede der Beschreibung des Lebens die Erzählung der wichtigsten Wunder, die nach dem Tod des Heiligen geschahen, auf Grund des Berichts glaubwürdiger Männer hinzufügen. Trotzdem kommt zuerst die Erzählung des Todes des Heiligen und eine Schilderung der Paduaner Ereignisse zwischen Tod und Begräbnis, sowie der Vorgänge vor und bei der Kanonisation, und alles in einer Breite, mit einer anschaulichen Lebendigkeit und natürlichen Wahrheit, dafs man mit Gewifsheit vermuten möchte, den Bericht eines Augenzeugen selbst vor sich zu haben.

In diesen Schilderungen, welche gerade so viel Raum einnehmen als der ganze erste Teil der Legende, ist aber von Wundern nur im allgemeinen die Rede, doch immerhin so, dafs man nach der Vorrede es begreifen könnte, wenn die Legende mit der Kanonisation schlösse. Allein es folgt noch gleichsam ein dritter Teil (mit Recht in P^1 durch besonderen Abschnitt gekennzeichnet), welcher wieder mit einer besonderen Einleitung versehen ist, und erst in diesem kommt nun eine Erzählung der Wunder, welche vor Gregor IX. verlesen wurde. Dieser letzte Teil macht allerdings den Eindruck nicht sowohl eines Augenzeugenberichts, als vielmehr eines Aktenstückes, das für sich besonders abgefafst ist [1]. Offenbar hat der Verfasser den Wunderbericht, der bei der Kanonisation des Antonius verlesen wurde, und der auch für sich allein umlief [2], seiner Legende einfach angehängt.

1) Das sagt die Einleitung selbst: Ad laudem et gloriam omnipotentis dei . . . miracula, qui (sic!) coram domno Gregorio papa nono, audiente uniuerso populo, lecta sunt, succincte, preuia tamen ueritate, ad excitandum (sic!) fidelium deuotionem, duximus adnotanda. M. P. S. 125[b] und ebenso schon die Überschrift über die Vorrede der M. P.: Incipit prologus in uita sancti Antonii confessoris et de miraculis ejusdem, que approbata fuerunt per domnum Gregorium papam nonum et per cardinales Romane ecclesie.

2) So in der in den Acta SS. der B angehängten „Appendix“. Siehe unten S. 190.

Den Schlufs des Ganzen bildet ein Gebet zum Heiligen [1].

Die Zeit der Abfassung der Urlegende fällt nach Josa's Beweis vor 1253 [2]. Da die Legende aber unstreitig älter ist als das Speculum historiale des Vincenz von Beauvais, so ist ihre Entstehung jedenfalls noch etwas früher anzusetzen, wahrscheinlich um zehn Jahre [3]. Übrigens weist sie selbst in eine der Lebenszeit des Heiligen noch viel nähere Zeit hin. Der Bischof von Lissabon nämlich, der als Quelle angegeben ist, ist der am 29. Januar 1232 verstorbene Soeiro Viegas II., der kurz vor seinem Tod an der Kurie in Italien weilte [4]. Da überdies der Verfasser für das meiste, was er schreibt, Augenzeuge zu sein versichert [5], so ist nicht zu zweifeln, dafs die Abfassung der Legende in die allernächste Zeit nach der Kanonisation zu setzen ist. Vermutlich ist schon während der, längere Zeit sich hinziehenden, Verhandlungen über die Kanonisation für eine Legende gesorgt worden, und es mag ein Minorit, der von dem gerade anwesenden Lissaboner Bischof Erkundigungen über das frühere Leben des Antonius in Portugal eingezogen hatte, beauftragt worden sein, eine solche zu schreiben.

Daraus ergiebt sich auch der Wert der Legende. Es ist eine Arbeit von einem Zeitgenossen und Augenzeugen, einem Mann überdies, der offenbar ängstlich bemüht war, bei der Wahrheit zu bleiben, denn nicht nur in der Vorrede nennt

---

1) Dieser Schlufs ist allerdings wenigstens in dem mir vorliegenden Exemplar der M. P. nicht zu finden, sondern mufs aus P[1] ergänzt werden, s. unten S. 184. 189.

2) Josa in der Vorrede zu P[1] p. VIII. Der Beweis gilt übrigens nur für die Urlegende, nicht für P[1].

3) Nur etwas früher, wenn der betr. Abschnitt zu den späteren Einschiebseln in das speculum historiale gehören sollte, die ja bis 1253 herabgehen; da das nicht zu beweisen ist, so ist wahrscheinlicher, dafs die Legende schon 1244, dem bekannten Schlufsjahr des spec. hist., in Frankreich bekannt war.

4) Denifle, Die Universitäten d. Mittelalters I, 283 Anm. 240.

5) Denn er sagt im Vorwort: Denique nonnulla scribo, que oculis ipse non uidi, domno tamen Sugerio secundo ulixbonensi episcopo et aliis uiris catholicis referentibus ipsa cognoui.

er seine Quellen, sondern auch das einzige Mal, wo er eine halbwegs wunderbare Begebenheit aus dem Leben des Antonius erzählt, beeilt er sich, die Quelle anzugeben, und seine Erklärung des Vorgangs von der Erzählung selbst abzuheben [1]. Er versichert wiederholt [2], wie es ihm um die Wahrheit zu thun sei, und er hätte diese Versicherung nicht nötig, denn die ganze Legende trägt durchaus den Stempel der Wahrheit und ist im Gegensatz zu der gesuchten, süfslichen, innerlich unwahren Art vieler späterer Lebensbeschreibungen in ihrer natürlichen Einfachheit eine wirklich erbauliche Lektüre. Wir müssen daher dieser Legende den allergröfsesten Wert beimessen; es ist eine Quelle ersten Ranges, die nur leider gerade in dem für uns wichtigsten Abschnitt fast ganz aussetzt.

Das bisher über M. P. Gesagte bedarf einiger Einschränkung, die sich ergiebt aus ihrer Vergleichung mit den folgenden Legenden.

2) Ein ganz wörtlicher Auszug aus M. P. ist die Legende A, von Azzoguidi aus einem, wie er beweist, zwischen 1263 und 1302 geschriebenen Brevier des Minoritenklosters zu Assisi entnommen und von ihm für die Urlegende angesehen. A ist zum gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt gewesen, daher sind für die fünf Tage des Antoniusfestes fünf Abschnitte ausgewählt, jeder in sieben bis neun kurze Lektionen eingeteilt; und da ist nun immer eine ganze Lektion Wort für Wort aus M. P. herausgehoben, während

---

1) Es ist die Erzählung von dem Erstickungsanfall des Antonius und der Helle, die er darauf gesehen hat. M. P. 119b: „Rem narro non fictam, sed per ipsum dei sanctum, dum adhuc uineret, cuidam fratrum reuelatam“ und nachher: „quod nimirum lumen diuine uirtutis auctoritate celle illapsum credimus, cuius radios ferre non sustinens tenebrarum cultor recedebat confusus“.

2) So in der Vorrede: „Succincte enim, preuia tamen veritate . . . loquar.“ „Hortor autem lectorem . . . ut cum hec legerit et me in aliquo minus dixisse uel certe incauta loquacitate ueritatis metas uspiam excessisse perspexerit, non me mendacii aut falsitatis arguat, quin pocius ignorancie aut obliuioni meae misericorditer ignoscat.“ Ähnlich in dem Vorwort zum zweiten Teil und im Schlufswort.

dazwischen oft längere Abschnitte ausgelassen sind. Nur zweimal fehlt in A mitten in einer Lektion ein Satz aus M. P.: 1) im ersten Abschnitt eine Notiz aus Isidor's liber ethimologiarum über Lissabon, 2) später ein Wort des sterbenden Antonius beim Empfang der letzten Ölung. In beiden Fällen zeigt sich's, daſs A den ursprünglichen Text hat. 1) Daſs die an sich bedeutungslose Notiz aus Isidor in M. P. erst später eingeschoben ist, zeigt nicht nur die in den Monumenta Portug. zur Vergleichung herangezogene Parallelhandschrift (Cod. 293), sondern auch die Legende P[1], wie wir sehen werden, in welchen beiden Legenden jene Notiz fehlt. 2) Bei Empfang der letzten Ölung sagt Antonius nach A: Non necesse est, frater, ut hoc mihi facias; hanc enim unctionem habeo intra me (bei V. v. B. einfach: Habeo hanc unctionem intra me). M. P. fügt aber hinzu: „Verum tamen bonum mihi est, et bene placet.“ Da nun A niemals sich erlaubt, einen Satz mitten heraus wegzulassen, so ist es höchst unwahrscheinlich, daſs sie das gerade hier gethan habe bei einem Wort, das eine Erklärung des Heiligen gut machte, welche von Anfang an als anstöſsig und eines Heiligen kaum würdig befunden wurde [1]. Unzweifelhaft liegt somit hier in M. P. eine absichtliche Verbesserung des Textes vor und hat A noch die ältere ursprüngliche Form der Legende vor sich gehabt, zumal da die Handschrift der M. P. nach Ansicht der Herausgeber erst aus dem Ende des 13. Jahrhunderts stammt.

Haben wir hier eine kleine Korrektur an M. P. vornehmen müssen, so bietet uns eine willkommene Ergänzung von M. P. die Vergleichung der

3) Legende P[1]. M. P. ist nämlich unvollständig [2]. Es fehlt hier nicht nur jeder Schluſs, sondern eine Vergleichung mit Vincenz von Beauvais zeigt, daſs noch zwei Totenerweckungen unter den ursprünglichen Wundern zu lesen

---

1) Vgl. die vielen Änderungen, die an diesem Wort des Sterbenden vorgenommen wurden, unten S. 188 und in späteren Quellen.

2) Wenigstens in dem Exemplar der Monum. Portug., das mir zugänglich war.



waren, welche bei M. P. fehlen [1]. Was hier nun fehlt, bietet P¹, die Geschichte der beiden Totenerweckungen und den Schlufs der Legende.

P¹ (ebenso auch P²) ist eine von dem Minoriten Arbusti [2] im vorigen Jahrhundert zuerst ans Licht gezogene und häufig benutzte, von Azevedo [3] nachdrücklich als Urlegende gepriesene und als schon druckfertig angekündigte Legende aus der Bibliothek S. Antonio zu Padua, die neuerdings erst durch Josa herausgegeben worden ist [4]. Die Handschrift, die dem Druck zugrunde liegt, ist zwar eine jedenfalls erst nach 1346 gemachte Abschrift [5]. Aber die Vorlage derselben ist eine mit M. P. im ganzen identische Kopie der Urlegende. Doch finden wir einige bezeichnende Abweichungen. Unter Weglassung der zahlreichen, blofs formellen, auf Rechnung des Schreibers zu setzenden, hebe ich folgende heraus.

---

1) Vincenz von Beauvais a. a. O. cap. 135 zählt rubrikenweise die am Grab des Heiligen geschehenen, bei der Kanonisation verlesenen Wunder auf, es sind geheilt worden neunzehn Kontrakte, fünf Paralytiker, fünf Buckelige, sechs Blinde, drei Taube, drei Stumme, zwei Epileptische, zwei Fieberkranke und zwei Tote. In M. P. werden diese Wunder in der gleichen Reihenfolge nicht nur aufgezählt, sondern ausführlich erzählt, und zwar stimmen die Zahlen genau bis auf die Zahl der Buckeligen und Blinden, wo ein Schreib- oder Druckfehler bei Vincenz von Beauvais sehr leicht anzunehmen ist. Aber M. P. bricht nun mit den Fieberkranken ganz abrupt ab.

2) Compendio cronologico e critico dei fatti e scritti della vita del glor. taum. S. Antonio. Bassano 1786. (In der vor mir liegenden Ausgabe anonym. Azevedo, der die identische Ausgabe Roma 1776 benutzt, nennt den Namen des Verfassers.) Vorwort, Anm. a, S. v.

3) Azevedo a. a. O. Diss. II und XLV.

4) Dafs die von Josa herausgegebenen Legenden mit den von Arbusti und Azevedo erwähnten und benutzten Legenden identisch sind, ist unzweifelhaft; vgl. die wörtlichen Citate in Azevedo Diss. II, XVII, XXXVII mit Josa S. 5. 8. 79. Josa selbst erwähnt unbegreiflicherweise die beiden Vorgänger nicht.

5) Josa, I codici manoscr. della Bibliotheca Antoniana di Padova, Pad. 1886, p. 124. 125.

a) Der Anfang der Vorrede ist in P[1] zerstört, daher fehlen hier circa sechzehn Zeilen.

b) Die Stelle aus Isidor (vgl. oben S. 183) fehlt.

c) In dem Abschnitt: „Quomodo ordinem fr. min. intravit" ist den Worten „dominus Petrus infans" die falsche Erklärung beigegeben „frater regis Castellae".

d) In demselben Abschnitt wird die Benennung des Vorstandes des Augustinerchorherrenstifts aus „prior" umgeändert in „abbas", was für Portugal falsch ist [1].

e) Im gleichen Abschnitt befindet sich folgende Polemik gegen M. P., bzw. die Urlegende:

M. P. S. 118:	P[1] S. 6:
Verum quia irruencium in se parentum suorum impetum dei seruus formidabat, requirentium eum sollicitudinem sagacius declinare satagebat: Nam et mutato uocabulo antonius ipse sibi nomen imposuit et quamtus uerbi dei preco futurus esset, quodam presagio designauit. Antonius enim quasi alte tonans dicitur.	Licet enim beatus Pater Antonius irruentium in se parentum et turbarum impetum satagaret declinare, nequaquam propter hoc fratres sibi Antonius nomen imposuerunt, sed quia ecclesia fratrum illius loci tali titulo nominabatur. Ideo de simplici fratrum voluntate et etiam divino revelante Spiritu id nobile nomen, quasi alte tonaturus sibi credimus fuisse impositum. Antonius enim quasi alte tonans dicitur.

Wir dürfen diese Veränderung unbedenklich als eine wirkliche Verbesserung ansehen und zwar als eine schon sehr alte, da schon Vincenz von Beauvais für sie eintritt [2]. Aus dem fernen Portugal konnten derartige Berichtigungen nur allmählich eintreffen.

f) Viel einschneidender sind aber die Veränderungen, die in dem Abschnitt „Quomodo uenit Romaniolam et qualiter ibi uixit" vorgenommen werden.

Nach dem in beiden Legenden gleichlautenden Anfang „Finito igitur" ... bis „quia nec cognitus", fährt fort:

---

1) S. Azevedo L. I, cap. 2 nach Monum. Port. Scr. I, 86[a].

2) Vincenz von Beauvais cap. 131 sagt übrigens nichts von einer „eclesia fratrum illius loci", sondern viel richtiger: „venit ergo ubi fratrum congregatio morabatur, qui locus sanctus Antonius dicebatur, juxta quod nomen Antonium se deinceps appellari rogavit, ut et sic requirentium ipsum sollicitudinem pia cautela deluderet".

M. P.

Denique uocato in partem fratre Graciano, qui tunc in Romaniola ministerium fratrum gerebat, supplicare cepit seruus dei Antonius, quatenus susceptum se a ministro generali, in romaniolam duceret, et deductum discipline spiritualis rudimentis informaret.

P[1].

Tantae erat puritatis Pater Sanctus et tantae simplicitatis utpote novus in Ordine, quia neque Ministrum aliquem nec Ministerii aut Custodis seu Guardiani officium adhuc cognoscebat. Unde neque fratrem Gratrianum vocavit, nec rogavit, ut se susciperet, sed tota die orationi vacans, aliis recedentibus, iste simplex et ignotus omnibus remanebat, committens tam se ipsum, quam gressus, quam moram Providentiae Salvatoris. Frater autem Gratianus cum eum interrogasset, si esset Sacerdos, sine verborum multiplicatione, nolens se de Scripturae scientia jactare, hoc tantum respondit humiliter — Sic sum — Quo audito propter Sacerdotum instantem tunc temporis inopiam dictus frater Gratianus a fratre Elia Generali Ministro sibi dari Fratrem Antonium, instigante se Sancto Spiritu suppliciter postulavit et obtinuit.

Nachdem sodann beide Legenden identisch fortgefahren sind, „Nulla prorsus datae ...“ bis „in Romaniolam deduxit“, heifst es weiter bei

M. P.

Quo cum vir dei Antonius, disponente domino, peruenisset, impetrata licencia heremum montis Pauli deuotus subiit et relictis secularium turbis loca quietis conscia penetrauit.

P[1].

Cum enim vir dei novus esset in Ordine nesciebat, quid esset eremus aut qualis esset fratrum dispositio in eremitoriis, propter quod nec licentiam impetravit licet loca quietis conscia affectaret. Sed fratres qui circa sex erant, in eremitorio nullum inter se Sacerdotem habentes, attendentes eum simplicem virum et purum a Ministro pro celebrandis Divinis cum magna precum in-

stantia postularunt et obtinuerunt.

Es folgen sodann wieder zwei gleichlautende Sätze von „Faciente autem“ bis „supplex postulavit“, dann fährt fort:

M. P.	P[1].
Adepto denique quietis loco soluto cotidie hora matutinali capitulo, seruus dei Antonius ad dictam cellam secessit, assumptaque modica panis porciuncula uas aque secum tulit.	Nam licet orationis et devotionis gratia ad cellam illam quotidie pergeret et maneret, panis portiunculam aut vas aquae minime deferebat, sed mox audita campanella hora comedendi descendebat et simul cum aliis discumbebat. Interea cum notitiam tam Guardiani quam aliorum fratrum ex modica temporis conversatione aliquantulam habuisset, cum alios Fratres praeter orationis studium videret interdum diversis utilitatibus et officiis occupare, coepit intra se amaris cogitare singultibus, velut hominem inutilem, et pane quo vescebatur indignum se reputans, utpote qui aliorum reficiebat obsequia et nihil communis utilitatis facere videbatur, ut sic appareret quod non venisset ministrare, sed potius ministrari. Ex hoc igitur humilis Christi servus humilia quaerens obsequia ad Guardianum suum humilis et supplex accessit ac flexis genibus poposcit ut lavandarum scutellarum atque purgandae seu scopandae domus sibi officia tribueret de gratia speciali. Qui cum obtinuisset, mira devotione ac devota sollicitudine id jugiter faciebat, sicque laborans panem suum cum meliori consciencia manducabat; semper tamen peractis diligenter officiis ad cellam suam et ad contemplationis studium remeabat.

Bei diesen Veränderungen fällt schon das Manierierte und Affektierte der Darstellung von P[1] auf. Es wird als des Heiligen unwürdig angesehen, wenn er selbst den Bruder Gratian etwas bittet, ja wenn er auch nur nach einem ruhigen Platz sich sehnt; es wird als ein besonderer Ruhm hervorgehoben, wenn er „ohne viel Worte zu machen" bloſs mit „ja" antwortet, nicht einmal ein wenig Brot und Wasser darf er um seiner Heiligkeit willen in seine Zelle nehmen. Er grämt sich, daſs er, der Priester, sein Brot nicht wert sei, er bittet kniefällig um die Gnade, Schüsseln spülen zu dürfen u. s. w. Aber auch der Inhalt dieser Korrektur erscheint mir, wie ich bei der Darstellung des Lebens selbst begründen werde, als eine Fälschung, die von der Vorstellung ausging, ein Heiliger habe nicht selbständig etwas wollen oder bitten können. Hier bemerke ich nur noch, daſs Vincenz von Beauvais mit M. P. geht und von der Korrektur der P[1] nichts weiſs [1].

g) In die gleiche Kategorie von Korrekturen gehört endlich folgende, welche sich wieder auf die letzte Ölung des Antonius bezieht. Da heiſst es in

M. P. S. 121:	P[1] S. 22:
Ad quem cum ex more frater quidam unctionem sacram ferens peruenisset, intuens eum beatus Antonius ait: Non necesse est, frater, ut hoc mihi facias, habeo enim unctionem hanc intra me; verumtamen bonum mihi est et bene placet, extensisque ...	Quamvis autem unctione Vir sanctus invisibili plenus esset, c u m d e b i t a t a m e n r e v e r e n t i a p e t i t u m r e c i p i e n s s a c r a m e n t u m, extensisque ...

Man sieht, P[1] geht noch weit über die Milderung, welche M. P. angebracht hatte [2], hinaus und merzt die ganze anstöſsige Stelle geradezu aus.

A u s w e l c h e r Z e i t diese Veränderungen stammen, darüber geben uns die Bereicherungen der Wunder Aufschluſs. Zunächst stimmt auch hier P[1] mit M. P., nur bei

---

1) Vincenz von Beauvais, cap. 131. (Nulla ergo de se litteraturae vel cujuslibet alterius utilitatis habita mentione ad fratrem Gratianum, qui tunc Romaniolae fratribus praeerat, devotus accessit, rogans humiliter, ut ipsum a ministro generali petitum colligeret ac disciplinis regularibus ipsum instrueret, quem iste benignus suscepit et locum sollitudinis requirentem ad heremum montis Pauli transmisit ....)

2) S. oben S. 183.

den Paralytischen ist ein Wunder mehr erzählt, das sich als später eingeschoben kennzeichnet durch Erwähnung einer ecclesia S. Antonii, welche Bezeichnung vor der Translation der Gebeine des Antonius 1263 unmöglich war. Es werden sodann, wie schon erwähnt, den Wundern der M. P., zwei Totenerweckungen beigefügt, welche wir als noch zur Urlegende gehörig betrachten dürfen, dann aber werden vor dem offenbar auch der Urlegende angehörigen Schlufs noch eine Reihe von vierzehn Wundern in bunter Reihenfolge eingeschoben, mit denen allmählich die Legende bereichert wurde. Unter diesen Wundern ist eines, das frühestens zwanzig bis dreifsig Jahre nach dem Tod des Antonius geschrieben sein kann [1], eines aus dem Jahr 1243 [2], das letzte aus dem Jahr 1278 [3].

Wir sehen also, P¹ mit seinen Korrekturen und Bereicherungen stellt das Bild des Heiligen dar, wie es im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts in den Kreisen der Minoriten zu Padua vorhanden war.

4) Wenn wir nun in M. P. mit den kleinen Korrekturen und Ergänzungen, welche sich aus der Vergleichung von A und P¹ ergeben, die Urlegende sehen, so ist es schwierig, dieser gegenüber die Stellung der Legende B zu bestimmen. Papebroch hat sie aus einer etwa 1450 geschriebenen Handschrift abgedruckt, doch lag sie ihm auch noch in zwei anderen Exemplaren vor. Über die Abfassungszeit weifs er nichts zu sagen, als dafs sie wohl vor 1263 zu setzen sei, weil die Translation der Gebeine nicht erwähnt sei [4].

Zunächst sei hervorgehoben, dafs diese Legende in allernächster Beziehung zu M. P. steht: dieselbe Anordnung der Erzählungsstoffe und derselbe Gehalt an solchen, nur in zwei Punkten bietet B sachlich mehr; 1) durch eine leise Hinweisung auf den baldigen Tod der Eltern des Heiligen [5], und

1) P¹ S. 68.
2) P¹ S. 69.
3) P¹ S. 71.
4) Comment. praev. Acta SS. a. a. O. S. 704, n. 5.
5) B S. 705, n. 1.

2) durch Beifügung einer dritten Anekdote aus der Zeit von 1222—1230, nämlich von der Erscheinung des h. Franz bei einer Predigt des Antonius [1], einer Anekdote, die aus der Vita I des Thomas von Celano genommen ist [2]. Dazu kommt noch die Übereinstimmung von B und M. P. in einer ganzen Menge von Phrasen und Redewendungen. Immerhin aber stellt B eine Überarbeitung der M. P. dar. Sie läfst die etymologischen Künste der M. P. weg, ihre Sprache ist viel gefeilter, gewandter, sie hört mit der Kanonisation auf und endigt in einen Epilog, der die Grundlage des Hymnus „Si quaeris miracula“ geworden ist. Eine besondere Appendix bringt die Wunder und zwar dieselben, welche bei der Kanonisation vorgebracht worden waren, jedoch um einige auch in P^1 enthaltene vermehrt, auch in anderer (bunter) Reihenfolge und in anderem Wortlaut als in M. P.; da aber auch hier Einleitung und Schlufswort des Wunderberichts dieselben sind, wie in M. P. (bzw. P^1), so erhellt daraus noch weiter (vgl. oben S. 180) die ursprüngliche Selbständigkeit des Stückes. Wann ist nun diese Bearbeitung der Urlegende entstanden? Auf Grund der von Azzoguidi [3] nachgewiesenen Thatsache, dafs B erst zwischen 1302 und 1319 an die Stelle von A in das Ordensbrevier gekommen ist, könnte man B bis zum Ende des 13. oder Anfang des 14. Jahrhunderts hinabrücken wollen. Allein schon der Inhalt spricht dagegen, denn in diesem Fall wäre sie weder so ruhig und nüchtern im Ton, noch so frei von neuen legendarischen Dichtungen. Dazu kommt, dafs die Spuren von B schon weit früher nachzuweisen sind: nämlich a) die von einem Augenzeugen verfafste Geschichte der fünf marokkanischen Märtyrer († 1220), welche bestimmt war, in die Antoniuslegende eingefügt zu werden, beginnt und schliefst mit Worten, die nur in B, sonst aber nirgends, zu finden sind [4]. b) eine Vergleichung von B mit Vincenz

1) B S. 708, n. 10.
2) S. Acta SS. Oct. II, S. 696, n. 48.
3) Azzoguidi a. a. O., fol. XXXVI, not. 5.
4) Über diese Legende der fünf Märtyrer s. K. Müller, Die

von Beauvais zeigt unwidersprechlich, daſs derselbe gerade diese Legende B vor sich gehabt hat, denn man kann den ganzen, über Antonius handelnden Abschnitt aus dem Speculum historiale fast Wort für Wort aus B herausschneiden, zumal in einer ganzen Masse von Redewendungen, die sich nur in B (also auch nicht in M. P.) finden; auch die von B aus Thomas von Celano entnommene dritte Anekdote ist von Vincenz von Beauvais an der gleichen Stelle eingeschoben, nur die Wunder muſs Vincenz in der Gestalt vor sich gehabt haben, wie sie in M. P. vorliegen; die Appendix zu B ist ja aber jedenfalls später. — Damit wird nun die Abfassungszeit von B (oder doch ihrer wörtlich benützten, uns nicht erhaltenen Vorlage) so weit hinaufgerückt, daſs sich sogar die Frage aufdrängen könnte, ob nicht am Ende B die Urlegende sei. Was dem entgegen steht, ist einmal die (in B fehlende) Vorrede von M. P. und P¹, die sicherlich der Urlegende angehört, dann auch die bessere Sprache von B, die zu jener Vorrede nicht passen würde, endlich auch die Einschiebung der Anekdote aus Thomas von Celano. Doch glaube ich, daſs B eine aus den frühesten Zeiten stammende, vielleicht in Frankreich entstandene Überarbeitung der Urlegende ist, welche fast dieselbe Glaubwürdigkeit beanspruchen darf wie M. P.

5) Die Legende S hat die Überschrift: Vita S. Antonii Ulysibon., professione Franciscani, quam vulgo a Padua vocant: scripta a quodam patre Franciscano graviter et fideliter. Dictionem Fr. Laur. Surius in gratiam Lectoris mutavit omissis plerisque parum ad historiam facientibus absque tamen historiae detrimento. Demnach hat Surius die von ihm vorgefundene Schrift selbst überarbeitet, aber nur so, daſs er den Stil verbesserte und minder Wichtiges weglieſs. Aber die Handschrift selbst, welche Surius vor sich hatte, ist schon zusammengesetzt [1] aus zwei Schichten, die sich scharf voneinander abheben, nämlich 1) aus einer

Anfänge des Minoritenordens und der Buſsbruderschaften (Freiburg 1885), S. 204 ff.

1) Das bemerkt schon Papebroch Acta SS. a. a. O. S. 704.

Legende, die sich meist fast wörtlich der alten Legende anschliefst Kap. I—X. XII—XVI^{a}. XXXV—XLIV; 2) aus einer gröfseren Reihe von eingeschobenen Stücken Kap. XI. XVI^{b}—XXXIV. XLV. Letztere sind kurze Anekdoten, sämtlich Wunder des Heiligen, ohne irgendeine chronologische, lokale oder sachliche Ordnung aneinandergereiht, Wunder, die Antonius zu Lebzeiten gewirkt haben soll, von denen wir aber sonst aus keiner Quelle des 13. Jahrhunderts etwas wissen. Von diesen Stücken wird noch zu reden sein [1]. Die Legende selbst, in welcher sie eingeschoben sind, ist breiter als ihre Vorlage, doch nur selten inhaltreicher, gefällt sich aber in erbaulicher Ausmalung; im übrigen hat sie auch einige Kenntnisse, die nicht aus der Urlegende geschöpft sind [2].

Wann diese Überarbeitung stattgefunden hat, ist nicht nachzuweisen, vielleicht erst gleichzeitig mit Einsetzung der eingeschobenen Stücke.

6) Der Verfasser der Legende P^2 rühmt sich der Selbständigkeit seiner Erzählung gegenüber seinen Vorgängern. Er hat dieselbe lediglich im Ausdruck bewiesen, dieser ist schwülstig, mit biblischen Phrasen und Citaten gespickt, oft nahezu unverständlich. Sachlich ist seine Arbeit fast nur eine Bearbeitung von P^1 und zwar in ihrer schon erweiterten Gestalt [3]. Das zum Schlufs gegebene

---

1) Siehe unten S. 194.

2) Selbständige Nachrichten liegen z. B. vor in der genauen Angabe von Namen und Stand der Eltern des Antonius (Kap. I), wie sie sich erst im 15. Jahrhundert sonst wieder findet (bei Sicco Polentone), in der, übrigens falschen, Notiz über Don Pedro (Dominus Petrus infans, serenissimi regis Lusitaniae filius primogenitus), in der Richtigstellung eines Citats der M. P. (M. P. hatte: „quoniam scriptura teste non iherosolymis fuisse, sed ibidem bene uixisse laudabile est". Surius ändert: „quoniam teste D. Hieronymo non Hierosolymis fuisse" etc.).

3) Nur in einigen Punkten verbessert P^2 seine Vorlage: so wird S. 78 der Infant Don Pedro zum Sohn des Königs von Portugal gemacht, was gegenüber der Angabe von P^1 wenigstens eine gewisse Verbesserung darstellt. Die Etymologie von Antonius ersetzt P^2 durch eine andere, noch wunderlichere, für das Erscheinen des An-

Versprechen [1], Wunder zu erzählen, von denen einige unter seinen Augen im Jahr 1293 in Padua geschehen seien, wird zwar nicht gehalten, bietet aber den sichersten Anhaltspunkt für die Datierung der Legende.

Fassen wir die Untersuchung über die Legenden kurz zusammen, so ergiebt sich folgendes:

1) Sämtliche Legenden des 13. Jahrhunderts gehen auf eine Urlegende zurück, welche sich im wesentlichen mit M. P. deckt. Fast gleichwertig mit ihr ist B.

2) Charakteristisches Merkmal der Urlegende ist, daſs sie a) anfangs chronologisch fortschreitet, b) aus der Zeit von 1222—1230 nur zwei Anekdoten erzählt, c) aus der ganzen Lebenszeit des Antonius keinerlei Wunder zu berichten weiſs.

3) Diese charakteristischen Merkmale finden sich in allen Legenden des 13. Jahrhunderts wieder.

---

tonius unter den Ordinationskandidaten in Forli wird S. 87 die Erklärung gegeben, daſs dort ein Provinzialkapitel gewesen sei. Endlich finden wir hier S. 90. 91 die allerersten Versuche, jene Lücke in der Legende zwischen 1222—1230 etwas mehr auszufüllen, es wird da auſser jenen drei Anekdoten erwähnt ein Aufenthalt des Antonius in Vercelli und in etwas rätselhaften Worten das mannhafte Auftreten des Heiligen gegen die „Neider" des Ordens. Auch der Mangel an Wundern zu Lebzeiten des Antonius wird jetzt empfunden und ausdrücklich entschuldigt, S. 95: „Licet enim Sanctus iste nondum miraculis corporalibus ubique coruscaret, potioribus tamen indiciis clarificabat Domini majestatem." Ähnlich hatte übrigens schon B S. 707, n. 9 gesagt: „Haec siquidem virtus (d. h. die Predigtgabe) in ipso claruit in oculis omnium, quae quidem miraculis potior, quibus plurimi in vita fallaciter decipiuntur ... Sic igitur hujus peregrinationis incolatus doctrina et vita praeclarus, divinam in Sancto vocationem evidentissime probat; quam, ut in fine patebit, multiplex post mortem miraculorum claritas necessaria conclusione confirmat."

1) S. 103.

4) Erst gegen Ende des Jahrhunderts fängt man an, die Lücken der Legenden zu empfinden und auszufüllen.

B.

Dem Bestreben, die Lücken der Legende betreffs der Wunder auszufüllen, verdanken wir nun einige weitere Schriften, die wir auch noch zu den Legenden im weiteren Sinn rechnen können und die trotz ihrer späten Abfassung für Erforschung dessen, was während der Jahre 1222 bis 1230 geschehen ist, von Wert sind.

Es sind das die eingeschobenen Stücke in S, dann der L. M. und endlich L. Conf. Gehört auch der letztere an sich in ein anderes Gebiet, als das der Legenden, so mufs er doch hier besprochen werden, weil diese ganze Gruppe zum gröfsten Teil einen gemeinsamen Erzählungsstoff aufweist und der L. Conf. für Ermittelung ihres Zusammenhangs von besonderer Bedeutung ist; doch ist die Verwandtschaft innerhalb dieser Gruppe nicht so grofs wie die der Legenden.

1) Die eingeschobenen Stücke in S. Für die Feststellung der Zeit, da diese Einschaltungen — allmählich ohne Zweifel — entstanden und der Legende hinzugefügt worden sind, fehlt jeder Anhaltspunkt. Nur für einzelne Erzählungen, die sich nur bei S, nicht aber bei den anderen Quellen finden, wird sich die Entstehungszeit annähernd feststellen lassen. So mufs die Notiz Kap. XVI, welche Antonius als Urheber der Flagellantenbewegung und die Geifselung als eine löbliche, noch heute in ganz Italien bestehende Übung bezeichnet, vor der grofsen Geifselfahrt des Jahres 1349 geschrieben sein, da diese sehr bald eine energische Verurteilung vonseiten des Papstes erfuhr, sie mufs aber anderseits geraume Zeit nach 1260 entstanden sein, da von den damals Lebenden die 1260 von Perugia ausgehende Bewegung als etwas durchaus Neues, nie Dagewesenes betrachtet wurde, also nicht auf Antonius zurückgeführt werden konnte. Etwas Weiteres ist erst bei

der Vergleichung mit den beiden anderen Quellen zu sagen [1].

2) Von Wadding in seinen Annalen wird wiederholt citiert eine legenda b. Antonii, sicut de Chronicis habetur, von dem Bollandisten, der sie herausgegeben hat, mit Recht liber miraculorum genannt. Es ist eine reiche Sammlung von Anekdoten, fast ausnahmslos Wundern, welche ohne Ordnung zusammengestellt sind. Es mag in derselben zum Teil altes Material mit echten historischen Erinnerungen enthalten sein [2], aber für die Ausscheidung desselben fehlt jedes Merkmal. Was die Abfassungszeit betrifft, so wird einmal S citiert [3], auch sonst erscheinen die Erzählungen in S eher ursprünglicher. Aufserdem werden Begebenheiten erzählt aus den Jahren 1243 [4], 1292 [5], ja auch 1367 [6]. Wie sehr die geschichtliche Erinnerung getrübt ist, zeigt die Behauptung [7], Antonius sei als Chorherr Genosse des h. Dominikus gewesen. Mögen also auch einzelne Stücke früher aufgezeichnet worden sein, so ist doch ihre Zusammenstellung zu einem Buch jedenfalls erst in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts erfolgt. Bestimmteres ergiebt erst eine Vergleichung mit dem

3) Liber Conformitatum. Das bekanntlich 1385 geschriebene, berühmte Buch enthält eine Lebensbeschreibung des Antonius, die von grofsem Einflufs auf die späteren Schriftsteller geworden ist. Dieselbe lehnt sich im ganzen an die Legenden an, flicht aber eine ganze Menge Wunder

---

1) Die Behauptung Azzoguidi's fol. XLII, not. 12, die Erzählung S Kap. XXX sei aus L. Conf. genommen, entbehrt jeden Beweises; noch viel unhaltbarer natürlich ist die Berufung Azevedo's Diss. XXXVII auf das Urteil Papebroch's, dafs S vor 1263 abgefafst sei wegen Nichterwähnung der Translation.

2) Z. B. die Erzählung L. M. S. 737, n. 59, oder dem Kern nach auch L. M. S. 727, n. 12.

3) L. M. S. 726, n. 8 geht auf S Kap. XX.

4) L. M. S. 738, n. 60.

5) L. M. S. 737, n. 59.

6) L. M. S. 739, n. 66.

7) L. M. S. 728, n. 20.

des Heiligen ein, die in einer freilich kaum erkennbaren lokalen Ordnung aneinandergereiht werden. Beziehungen zwischen diesen und den eingeschobenen Stücken in S, sowie dem L. M. sind vorhanden, aber nicht völlig klar. Ich bemerke darüber folgendes: a) L. Conf. vollzieht den Übergang von der Legende zu den Wundern mit den Worten: „quales fructus praedicatio b. Antonii faceret, aliqua dicam, quae audivi de quam pluribus"; von der Predigt unter dem Gewitter in Bourges weifs er, dafs eine bildliche Darstellung derselben an der dortigen Kirche in Stein gehauen zu sehen sei „sicut ego a fratre habui, qui vidit et istud miraculum mihi narravit". Die Geschichte vom Notar, dem Antonius das Martyrium voraussagt, beginnt mit den Worten „aliud insero, quod a fratre fide digno audivi". Die wunderbare Versetzung des Antonius nach Lissabon beginnt: „in Padua existens b. Antonius rem vidit, quam narro a dicto fratre mihi relatam". Alle diese Erzählungen sind aber zugleich teils in S [1], teils in L. M. [2] zu lesen, und zwar ist bei der Erzählung von der Gewitterpredigt eine Verwandtschaft zwischen L. M. und S nicht verkennbar, dagegen zwischen diesen beiden einerseits und dem L. Conf. anderseits nicht nachzuweisen. Die Geschichte vom Notar ist bei S [3] zwar Zug um Zug dieselbe, in den Worten aber durchaus verschieden. Im L. M. [4] ist diese Erzählung ersetzt durch eine entsprechende Weissagung an eine schwangere Frau für ihr Kind. Dasselbe Verhalten besteht zwischen S [5] und L. Conf. auch bei dem Wunder in Lissabon. Im L. M. findet sich keine Parallele dazu.

b) Im Stil, in Redewendungen und Wortgebrauch besteht eine nähere Verwandtschaft bald zwischen S und L. Conf. gegenüber von L. M. [6], bald zwischen S und L. M.

---

1) S Kap. XXVI.
2) L. M. S. 727, n. 16.
3) S Kap. XI.
4) L. M. S. 729, n. 27.
5) S Kap. XXX.
6) So ist S Kap. XXVII ähnlich mit L. Conf., vgl. dagegen

gegenüber L. Conf. [1], zweimal auch zwischen allen dreien [2], niemals aber stehen L. Conf. und L. M. allein näher zusammen gegen S. Einige Erzählungen finden sich nur in L. Conf. und S [3].

c) Jeder der drei Autoren hat Stücke, welche in keinem der beiden anderen sich finden, am wenigsten S, am meisten L. M.

Daraus läſst sich nun mit Wahrscheinlichkeit schlieſsen:

1) Noch zur Zeit der Abfassung des L. Conf. d. h. im letzten Viertel des 14. Jahrhunderts war die Legendenbildung über Antonius in lebendigem Fluſs, denn L. Conf. erzählt uns Geschichten, die uns schriftlich erhalten sind, nicht aus diesen schriftlichen, sondern aus mündlichen Quellen.

2) Dennoch waren jene Erzählungen (durchaus Wunderanekdoten aus dem Leben des Heiligen) bis auf einen gewissen Grad fixiert (d. h wohl eben in einzelnen Klöstern aufgezeichnet, aber vielleicht noch nicht gesammelt, jedenfalls nicht allgemein bekannt), daher die sonst unerklärliche Verwandtschaft zwischen L. Conf. und S auch in Stücken, wo Bartholomäus von Pisa sich auf mündliche Überlieferung beruft.

3) L. M. hat aus S geschöpft, aber nicht aus L. Conf. L. Conf. kann aus einer Abschrift des S geschöpft haben, aber weder die ganze Sammlung von S, noch der L. M. lag ihm vor.

4) Bartholomäus von Pisa lebte längere Zeit als Minoritenlektor in Padua, er hat das ausgedehnteste Material für seine wunderliche Geschichte vor sich gehabt, es ist daher

---

L. M. S. 730, n. 28; S Kap. XXI mit L. Conf., dagegen L. M. S. 726, n. 7; S Kap. XXIX mit L. Conf., dagegen L. M. S. 729, n. 26; S Kap. XXXII, mit L. Conf., dagegen L. M. S. 731, n. 34.

1) So ist L. M. S. 725, n. 5 ähnlich mit S Kap. XVII. XVIII, vgl. dagegen L. Conf.; L. M. S. 727, n. 16 mit S Kap. XVI, dagegen L. Conf.; L. M. S. 731, n. 32 mit S Kap. XXV, dagegen L. Conf.

2) L. Conf. = L. M. S. 724, n. 1 = S Kap. XIX; dann L. Conf. = L. M. S. 729, n. 25 = S Kap. XVI.

3) S Kap. XXVIII. XI. XXX.



nicht wahrscheinlich, dafs ihm eine Quelle wie S oder L. M. entgangen wäre, wenn dieselben damals schon vorhanden oder bekannt gewesen wären. Anderseits ist der L. Conf., der vom Generalkapitel des Ordens ausdrücklich approbiert wurde, eine Autorität im Minoritenorden geworden, die bald alle anderen Quellen an Geltung überragte; es ist daher nicht wohl möglich, dafs S oder L. M. mit ihren teilweise starken Abweichungen viel später entstanden oder zusammengestellt worden sind.

Nach alle dem wird der Schlufs erlaubt sein, dafs die Einschaltungen in S zwar der Mehrzahl nach im letzten Viertel des 14. Jahrhunderts vorhanden waren, doch nicht alle, dafs L. M. etwa gleichzeitig mit L. Conf. oder eher noch später zusammengestellt worden ist, dafs endlich mit Anfang des 15. Jahrhunderts die Anekdotensammlungen geschlossen waren. Sicco Polentone, der 1432 in Padua schrieb, geht noch ziemlich frei mit diesen Wundererzählungen um, während er gegenüber dem Legendentext eine kindliche Abhängigkeit zeigt. Doch scheint ihm L. M. vorgelegen zu haben.

Es bleibt noch übrig, mit den gewonnenen Ergebnissen die uns überlieferten Berichte über Abfassung von Legenden zu vergleichen.

Jordan von Giano, der 1262 seine Denkwürdigkeiten verfafst hat, erwähnt [1] einen Bruder Julian von Speier, der 1227 nach Deutschland kam und später „eine Geschichte des sel. Franz und Antonius in edlem Stil und schöner Melodie" verfafst habe. Nun meint zwar Voigt wenigstens inbetreff der Geschichte Franzens, dafs Julian nur als Musiker die zum Festgottesdienst gehörigen Gesänge komponiert

1) Jordan von Giano c. 53 in den Abhandl. der phil. Klasse der K. sächs. Ges. der Wissensch. V, S. 423 ff. 515 ff.

habe[1]. Allein mit „historia“ werden doch wahrscheinlicher die Lektionen für das Officium des Heiligen bezeichnet[2]. Und so scheint mir nicht unwahrscheinlich, dafs wir in A die Arbeit Julians haben, die sich dann freilich darauf beschränkte, aus der vorhandenen Legende die passenden Stücke herauszunehmen und in Lektionen zu verteilen.

Petrus Rodulfus in seiner historia seraphica (geschrieben im 16. Jahrhundert) nennt[3] als solche, welche das Leben des h. Antonius geschrieben haben: 1) Johannes Peckham, Erzbischof von Canterbury († 1292), 2) Johannes von Cremona, Franziskanerprovinzial in der Provinz des h. Anton, 3) Matthäus Pedelarius, Lektor in der Provinz Bologna, 4) Raymundinus, Lektor in Padua, 5) Bartholomäus von Trient, Dominikaner, von dem noch zu sprechen sein wird[4]. Von den unter 2, 3, 4 genannten Personen wissen wir nichts, von dem ersten nichts, was hier in Betracht käme, daher ist diese Notiz von Rodulfus auch ohne Wert für uns.

Wichtiger ist eine Notiz aus dem Firmamentum trium ordinum[5], die sich auf die Zeit des Franziskanergenerals Hieronymus ab Asculo (1274—1279) bezieht: „de mandato istius Generalis quidam magister multum famosus magnae sufficientiae et virtutis Vitam B. Antonii Patavini miro stylo composuit“. Papebroch denkt dabei an S, ohne einen Grund anzugeben. Man könnte vielleicht eher an P² denken, deren Stil im Geschmack jener Zeit wohl „ein wundervoller“ genannt werden mag, und deren Verfasser auch ausdrücklich in der Vorrede sagt, dafs er im Auftrag schreibe; allein die Abfassungszeit dieser Legende ist doch wieder so viel später als das Generalat des Hieronymus, dafs starke Bedenken entstehen müssen.

---

1) Ib. S. 463 ff.

2) So wenigstens Denifle im Archiv f. Litt. und K.-Gesch. des Mittelalters I, 639.

3) Acta SS. a. a. O. 703, n. 5.

4) S. unten S. 203.

5) Acta SS. a. a. O. S. 704, n. 7.

Weiter weiſs Wadding[1] von einer anonymen Lebensbeschreibung, welche 1316 auf dem Kapitel von Verona mit der Anordnung approbiert worden sei, diese Legende im ganzen Orden zu gebrauchen. Aus letzterem Grund kann eine der Paduaner Legenden nicht gemeint sein; man könnte geneigt sein an B, welche ja nach Azzoguidi zwischen 1302 und 1319 in den Minoritenbrevieren an die Stelle der älteren getreten ist, zu denken, allein diese Legende müſste dann, da wir ja ihre Spuren so bald finden, entweder im Jahr 1316 eben nur approbiert worden sein, nachdem sie schon jahrzehntelang im Orden gebraucht wurde, oder es müſste in dieser Zeit nur eine ganz leichte Überarbeitung der älteren von Vincenz von Beauvais gebrauchten vorgenommen worden sein, welche dann jetzt erst approbiert wurde.

Wir sehen, hier ist alles unsicher, und wir thun am besten, uns mit der Erklärung des Nichtwissens zu begnügen.

2.

Anderweitige Nachrichten aus dem 13. Jahrhundert.

Als Quellen ersten Ranges für das Leben des h. Antonius wären natürlich die Schriften des Heiligen selbst zu nennen. Allein abgesehen davon, daſs sie in einem solchen Zustand überliefert sind, welcher es groſsenteils unsicher macht, was und wie viel darin wirklich von Antonius stammt, so bieten sie uns überhaupt keinen Aufschluſs über das Leben des Verfassers, so daſs sie nur zu seiner Charakteristik und auch für sie nur mit Vorsicht zu verwerten sind[2].

1) Annales Minorum ad 1232, 16 (II, S. 288).

2) Über die Schriften des Antonius werde ich in einem besonderen Abschnitt reden.

Von Briefen und Urkunden kommen in Betracht:

1) die Kanonisationsbulle Gregor's IX. von 1232 in zwei Ausfertigungen an Padua und an den gesamten Klerus gerichtet [1];

2) der kurze Brief Franz von Assisi's an Antonius. Seine Überlieferung hängt freilich nur an dem L. M. [2], der ja recht spät ist. Doch scheint mir die innere Wahrscheinlichkeit für die Echtheit des Briefchens stark genug zu sprechen, um die äufseren Bedenken zu überwinden.

Verhältnismäfsig selten haben die Ordensgenossen des Antonius im 13. Jahrhundert des Heiligen gedacht.

Von Thomas von Celano ist schon der Anekdote gedacht [3], die bald in die Antoniuslegenden überging und die insofern von Wert ist, als sie uns den beinahe einzig sicheren Beweis von dem Aufenthalt des Antonius in Frankreich giebt.

Dagegen gedenkt Jordan von Giano des Antonius überhaupt nicht.

In der Lebensbeschreibung des Andreas von Spello von der Hand seines Schülers Thomas von Spello findet sich eine kurze, sicherlich falsche, Erwähnung des Antonius [4].

Salimbene berichtet nur den Tod des Antonius, sowie die Translation unter Bonaventura [5], stellt aufserdem einmal den wahren Wunderthäter Antonius einem Antonius Peregrinus gleichfalls aus Padua gegenüber [6]. Sein Versprechen, an anderem Ort Genaueres von ihm zu erzählen [7], hat er

---

1) Beide in Acta SS. S. 723ff., n. 77. 78 und 79—83.

2) L. M. S. 728, n. 20.

3) S. oben S. 190.

4) „A. D. 1231 fuit carcere confectus (nämlich Andreas) a fratre Helia cum aliis sociis sancti patris et liberatus a prefato Gregorio IX., instante Sancto Patre Antonio patavino.“ S. Acta SS. ad 8. Juni, vgl. Salvagnini a. a. O. S. 187.

5) Monumenta historica ad provincias Parmensem et Placentiam pertinentia. Chronicon Salimbene (Parma 1857), p. 228.

6) Ib. p. 276.

7) Ib. p. 228: „de quo in alio loco si fuerit vita comes, abundantius disseremus et copiosius perorabimus.“



nicht gehalten, namentlich findet sich nichts Derartiges im liber de praelato, der Geschichte des Elias von Cortona.

Der Bericht des Thomas von Eccleston [1], wohl frühestens aus dem letzten Drittel des 13. Jahrhunderts, über die Thätigkeit des Antonius im Jahr 1230 ist so verwirrt, daſs man ohne weiteres den gänzlichen Mangel an sicheren Nachrichten über die italienischen Dinge bei diesem englichen Bruder wahrnimmt.

Bonaventura hat in seiner offiziellen Franziskuslegende [2] nur wiederholt, was Thomas von Celano giebt. Zwei unter seinem Namen gehende Predigten über Antonius [3] sind, abgesehen davon, daſs die Sermones de Sanctis, zu denen sie gehören, mehr als zweifelhafter Echtheit sind [4], gewiſs spätere Machwerke [5]. Denn die Predigten verraten nirgends die geringste durch lebendige Überlieferung vermittelte Kenntnis des Antonius, sie kennen, mit Ausnahme eines Falles, nur Stoffe, die in den Legenden gesammelt sind, und berufen sich meist ausdrücklich auf sie; und auch für jene einzige Ausnahme (es ist das krasse Mirakelstück über das Herz des Wucherers) beruft sich der Verfasser auf eine schriftliche Quelle. In einer solchen aber findet es sich erst seit dem 14. Jahrhundert, wie ja überhaupt nach dem Ergebnis des vorigen Abschnittes Wunder, die der Heilige zu Lebzeiten verrichtet haben soll, erst seit dem 14. Jahrhundert erwähnt werden. Überdies sind die beiden Predigten inhaltlich für unseren Zweck völlig wertlos, wie schon ihr Verhältnis zu den Legenden zeigt. Auch aus zwei anderen, noch handschriftlichen, von Azevedo erwähnten

---

1) Monumenta Franciscana in den „Rerum Britannicarum medii aevi scriptores" ed. Brewer, London 1858. Thomas de Eccleston de adventu fratrum minorum in Angliam. Coll. XII, p. 44sqq.

2) Kap. IV der Legende.

3) In der Gesamtausgabe der Werke Bonaventura's von Borde, Lyon 1678, Bd. III, S. 260ff.

4) Vgl. die praefatio p. XIIIsq. des ersten Bandes der neuen Ausgabe der Werke Bonaventura's, Quarrachi 1882.

5) So auch Josa, I codici manoscr. d. Bibl. Anton., S. 205, wo die Sermonen unter Nr. 490 besprochen sind.

Predigten Bonaventura's [1] scheint sich nichts Neues zu ergeben.

Von den Beiträgen der Dominikaner ist der wichtige Abschnitt aus Vincenz von Beauvais schon bei den Legenden erwähnt und verwertet worden, deren Eigentümlichkeiten er völlig teilt und unter denen er daher besprochen werden mufste.

Der Dominikaner Bartholomäus von Trient hat in seinen Gesta Sanctorum einen Abrifs des Lebens des Antonius gegeben [2], welcher, ohne Zweifel 1244 geschrieben [3], trotz seiner grofsen Kürze grofsen Wert hat, weil er nicht aus der Legende, sondern aus persönlicher Bekanntschaft mit dem Toten [4] geschöpft ist.

In der übrigen Litteratur des 13. Jahrhunderts finden wir fast gar keine Spuren von Antonius und seinen Werken, was aus dem Charakter derselben doch nur zum Teil sich erklärt.

Von Wert ist eine Bemerkung des Abtes Thomas von Vercelli über Antonius in seinen Extractiones de coel. hierarchia [5].

Die zeitgenössische allgemeine Geschichte kennt aufser Tod uud Kanonisation vom Antonius nur einen Zug, sein politisches Eingreifen in der Mark Treviso. Neben einer ganz kurzen Notiz in der Vita Ricciardi Comitis S. Bonifazii [6] haben wir darüber einen nicht unwichtigen Abschnitt bei dem zeitgenössischen Chronisten Paduas Ro-

---

1) Azevedo, Diss. II. Die Predigten sind besprochen von Josa a. a. O.

2) Acta SS. S. 703, n. 4.

3) S. Tüb. Quartalschrift LXIII, S. 465 ff.

4) Der Abrifs beginnt: „Antonius quem ipse vidi et cognovi“.

5) Die Schrift des Thomas im Cod. Laurenz. Plut. XVI siehe Denifle, Universitäten I, 730 Anm. 216. Die Stelle am richtigsten wohl wiedergegeben im Supplementband der Acta SS. zum Juni T. VI, p. 124, ebenso in De la Haye's Opera S. Franc. et S. Antonii. In breiterer und überarbeiteter Fassung in L. M. n. 19 und bei Wadding, Annales II, 49. Von P[2] wird sie als bekannt vorausgesetzt.

6) Muratori, Rerum Italicarum Scriptores VIII, p. 126.

landinus Grammaticus[1], geboren 1200, Bologneser Magister der Grammatik und Rhetorik, Fortsetzer der geschichtlichen Aufzeichnungen seines Vaters während der Jahre 1222—1260, vollendet 1262 als liber chronicorum. Er erzählt, was er selbst erlebt hat, und ist somit trotz der wesentlich rhetorischen Form, die es vor allem liebt, die Helden schöne Reden halten zu lassen, und trotz der ausgesprochenen Parteinahme für die Kirche und die Herren von Este und gegen Ezzelin eine im ganzen sichere Quelle.

3.
Biographieen.

Die Lebensbeschreibungen des h. Antonius sind teils selbständige Schriften mit historischem, öfters erbaulichem Zweck, teils sind sie den Darstellungen der Geschichte des Minoritenordens einverleibt. Durch die Quellen ist ihnen von selbst die Aufgabe gestellt gewesen, die Legende mit den Wundererzählungen zu verbinden, und es haben daher auch alle folgenden Biographieen denselben Gang: bis 1222 folgen sie der Legende, dann stopfen sie möglichst viele Wundererzählungen, meist in buntestem Durcheinander in die Lücke der Legende, um dann im letzten Jahr wieder zur Legende zurückzukehren.

Eine im ganzen recht gute Lebensbeschreibung hat Sicco Polentone, ein litterarisch verdienter Notar in Padua, im Jahr 1433, wie er selbst sagt, abgefaſst[2]. Seine Darstellung schreibt vor allem P^1 und P^2 aus, ergänzt sie

1) Muratori, ib. VIII, p. 169ff., lib. II, cap. 19 und lib. III, cap. 5.

2) Zuerst wieder ans Licht gezogen von Azzoguidi in dem S. 178 genannten Werk. Der erste Teil der Biographie ist, leider ohne die wertvollen Anmerkungen Azzoguidi's, wieder abgedruckt von Horoy a. a. O. S. 469ff.

aber durch einschlägige geschichtliche und geographische Notizen, wobei starke Verstöfse nicht fehlen. Für einzelne Notizen über Antonius habe ich die Quelle nicht finden können [1]. Die Wundererzählungen, die er in die Lücke 1222—1230 einschiebt, bilden eine Auswahl aus L. M. Neues bringt er da nicht.

Kürzer ist der Abschnitt aus der Summa historialis des Erzbischofs Antonin von Florenz [2] († 1459): De beato Antonio de Padua ex speculo Vincentii historiali et cronicis Minorum, eine wortgetreue Abschrift von Vincenz von Beauvais mit einem Einsatz aus L. M. n. 1. 5. 6. 7. 8. 14. 16. 26. 23. 24. 27. 19. 20. Ein kurzer Schlufs berichtet auch über die Translation unter Bonaventura [3].

* Die grofse Ordenschronik des Marianus, ca. 1460 entstanden, hat an verschiedenen Orten die Geschichte des Antonius behandelt. Sie lag mir nicht vor, sei aber als eine Hauptquelle Wadding's erwähnt.

Aus dem 16. Jahrhundert stammen etliche Chroniken des Minoritenordens, welche später viel benutzt wurden.

Zuerst die Franziskanerchronik des Markus von Lissabon († 1587 als Bischof von Porto), deren erster Teil 1556 erschien [4]. Im fünften Buch ist in 36 Kapiteln die Geschichte des h. Antonius mit viel Phantasie erzählt. In der Vorrede giebt der Verfasser die Quellen seines Werkes an, unter welchen aufser Vincenz von Beauvais, Antonin von Florenz und einer „Legende des h. Antonius, Clara und anderer Heiligen“ nur etwa eine Quelle „Monu-

---

1) Dahin rechne ich z. B. die Notiz von der Freundschaft oder Verwandtschaft des Priesters an der Kathedrale von Lissabon Horoy S. 472 u. a.

2) S. Antonini, archiepiscopi Florent. Historiale, Lugdun. 1512, Pars III, tit. 24, cap. 3.

3) Die von De la Haye in seinen Elogia (vgl. auch Horoy S. 497) angeblich aus Antonin angeführte Stelle, die wegen ihrer Zeitbestimmung nicht ganz ohne Interesse wäre, habe ich in der mir zugebote stehenden Ausgabe nicht finden können.

4) Mir lag nur die deutsche Übersetzung von Karl Kurtz von Senfftenau, München 1620, vor.



menta“ noch auf Antonius sich beziehen kann. Das Buch ist kritik- und wertlos, nur wenige Notizen bereichern das bisher bekannte Material, worunter die auf Portugal sich beziehenden am ehesten Anspruch auf Glaubwürdigkeit haben mögen.

* Petrus Rodulfus (Ridolfi), Bischof von Sinigaglia schrieb 1586 eine Historia Seraphicae Religionis, die bei Wadding eine grofse Rolle spielt.

* Ebenso Gonzaga, De origine seraphicae religionis Franciscanae, Rom. 1587, der in der Art des L. Conf. die einzelnen Provinzen des Ordens durchgeht und offenbar eine Menge Klostertraditionen gesammelt hat.

Dem 17. Jahrhundert gehören an die oft citierten Werke:

* Pacheco, Epitome de la Vida de S. Antonio de Padova, Madrid 1646 (lateinisch Luzern 1658).

* G. Cardoso im dritten Band seines Hagiologium Lusitanum, unter dem 13. Juni, herausgegeben 1666.

* Pietro Saviolo, Arca del Santo 1672.

Wichtiger ist De la Haye, S. Fransisci et S. Antonii Paduani opera omnia, Paris 1641 [1], eine Sammlung aller irgend dem Heiligen zugeschriebenen Schriften. Den Schriften ist ein Lebenslauf und eine Sammlung von elogia über den Heiligen vorangestellt. Der Lebenslauf des Antonius von De la Haye ist ohne Wert, bietet nichts Neues, namentlich ist kein Versuch gemacht, die herausgegebenen Schriften des Antonius für die Biographie zu verwerten.

Wadding in seinen berühmten Annales Minorum [2] benutzt hauptsächlich Marianus, Rodulfus, Gonzaga und L. M. für Antonius. Die Annalenform seines Werkes, die ihn zu chronologischer Verteilung des ihm vorliegenden Materials zwang, ist hauptsächlich schuld, dafs seine Darstellung des Lebens des Antonius ganz unbrauchbar ist; und sein bestimmender Vorgang war für die Späteren verhängnisvoll.

---

1) Die späteren Ausgaben Lyon 1651 und Stadtamhof 1739 waren mir nicht zugänglich.

2) Die Annalen lagen mir in der zweiten Auflage Rom 1732 vor.

Papebroch in den Acta SS. ahnt den Stand der Quellen, er empfindet in der von ihm zum Abdruck gebrachten Legende B die Lücke von 1222—1230 und sucht sie durch einen „Embolismus ex Waddingo et Surio“ auszufüllen, freilich mit völligem Verzicht auf irgendwelche Ordnung in diesem Abschnitt.

Im 18. Jahrhundert war es vor allem Italien, das mit grofsem Fleifs die Forschungen auf diesem Gebiet des Mittelalters aufnahm. Der Aufschwung der Geschichtsforschung, der durch die Namen Muratori, Mansi, Verci u. a. gezeichnet ist, kam auch den Biographieen des h. Antonius zugut.

Die erste und von den späteren als Autorität ersten Ranges verwertete Arbeit über Antonius in diesem Jahrhundert war die von Angelico da Vicenza in Bassano 1748 erschienene [1]. Als seine Quellen nennt er zwar [2] fast nur solche, die uns bekannt sind, aber er hat daneben ein sehr reiches Material zusammengebracht, besonders aus Oberitalien, aus Spezialuntersuchungen, Klostertraditionen u. dgl., so dafs namentlich über die Jahre 1222—1230 eine ganze Fülle neuer Nachrichten geboten wird. Mindestens ebenso grofs ist aber die Bedeutung dieser Arbeit dadurch, dafs hier zuerst ein wissenschaftlicher Versuch gemacht wird, eine chronologische und lokale und sachlich passende Entwickelung der Jahre 1222—1230 zu geben, wobei ein erstaunlicher Scharfsinn und eine noch erstaunlichere Phantasie aufgeboten wird. Dafs dennoch der Entwurf nicht ganz gelungen ist, daran ist grofsenteils Wadding schuld, dessen verwirrende Angaben Angelico nicht recht anzutasten wagt.

Der nächste, der sich mit Antonius beschäftigt hat, ist Azzoguidi (1757). Er hat zwar kein Leben des Antonius geschrieben, aber hat in den Anmerkungen zu Sicco Polentone's Schrift ein überaus schätzenswertes Material mit kritischem Sinn beigebracht. Er hat namentlich das Archiv

---

1) La Vita di S. Antonio di Padova colla storia della sua Sepultura, Canonizzazione, Traslazione e de Miracoli da lui dopo morte operati [etc.].

2) Lib. IV, cap. 35.



von Assisi ausgebeutet und in scharfsinnigen Untersuchungen wichtige Urkunden aus jenem Archiv veröffentlicht und verarbeitet. Er hat als ein feiner Kenner der ersten Zeiten des Minoritenordens von jener Zeit richtigere Anschauungen und bessere Grundlagen als seine Vorgänger. Auch in der Chronologie des Lebens des Antonius macht er entschiedene Fortschritte.

* Das von Azzoguidi herausgegebene Material ist wohl zuerst verarbeitet worden zu einer Biographie des Antonius von dem Observanten Luigi da Missaglia, Parma 1776, dessen Werk von Azevedo sehr gelobt wird, mir aber nicht zugänglich war.

Wertvoller jedenfalls ist die treffliche, kleine Arbeit des Konventualen Agostino Arbusti, Bassano 1786 [1]. Arbusti hat nicht nur die von dem Bollandisten und Azzoguidi herausgegebenen Quellen, sondern auch die damals noch nicht gedruckten Legenden P^1 und P^2 benutzt, hat auch neues Material besonders hinsichtlich Paduas beigebracht, eine treffliche chronologische Ordnung hergestellt; auch die Untersuchung über die Schriften des Antonius ist für die damalige Zeit recht gut.

Nahezu alles, was über Antonius geschrieben und gedruckt war, hat endlich zusammengefaſst der Mann, dessen Arbeit die Hauptquelle für alle modernen Bearbeitungen geworden ist, Emmanuel de Azevedo [2]. Ein portugiesischer Edelmann, wie Antonius selbst, hat er nach seiner eigenen Angabe schon seit frühester Jugend ein ganz besonderes Interesse für seinen heiligen Landsmann gehabt. 1713 geboren, wurde er später Jesuit, von Benedikt XIV. nach Rom gerufen und mit gelehrten Arbeiten beschäftigt. Er besuchte öfters Padua, lernte die dortigen Quellen kennen, durchforschte namentlich auch die Bibliothek S. Marco in Venedig und konnte sich rühmen, mehr als hundert Lebens-

---

1) Den Titel siehe oben S. 184 Anm. 2.

2) Den Titel s. S. 177 Anm. 2. Es giebt auch noch eine vierte Auflage, Venedig 1818. Die schlechte deutsche Übersetzung, Bozen 1838, umfaſst nur den ersten Teil des Werkes.

beschreibungen und zwanzig Legenden seines Heiligen gelesen zu haben. 1786 gab er ein lateinisches Gedicht „fasti Antoniani" und 1789 in italienischer Sprache seine „Vita del Taumaturgo Portoghese S. Antonio di Padova" heraus. Sie besteht aus zwei Teilen: im ersten werden in drei Büchern das Leben, Sterben, Kanonisation, Reliquien und Wunder des Heiligen beschrieben, im zweiten werden in sechzig Dissertationen die Behauptungen des ersten Teiles belegt. Materiell bietet übrigens Azevedo nichts Selbständiges, er ist überall abhängig von seinen Vorgängern, namentlich von Arbusti, nur ist er unendlich viel breiter, salbungsvoller. Es fehlt ihm nicht gerade an formal kritischer Begabung, die er z. B. Sicco Polentone gegenüber beweist, aber er ist absoluter Advokat, blindester Bewunderer seines Heiligen; was zu dessen Verherrlichung beitragen kann, ist ihm von vornherein wahr, was dieselbe irgend beeinträchtigen kann, von vornherein falsch.

Mit Azevedo ist die Forschung über das Leben des h. Antonius eigentlich abgeschlossen. Seitdem ist wohl eine ganze Reihe von Biographieen des Antonius erschienen, aber alle sind ohne selbständigen Wert. Erwähnt seien nur noch folgende:

Guyard, S. Antoine de Padoue, sa vie, ses oeuvres et son temps, 2 ed., Paris 1868, ein Werk ohne jedes eigene Urteil. Die Phraseologie ist noch weit leerer und unnatürlicher als bei Azevedo. Die Betrachtung der Zeit besteht hauptsächlich in Citation einiger Abschnitte aus den bekannten Werken von Rohrbacher und Duchesne. Inbezug auf die Werke des Antonius ist ein Auszug der Heiligenpredigten aus De la Haye gegeben, gerade der am sichersten unechten unter den Sermonen, die De la Haye zum Abdruck bringt, aufserdem sind einige der von Azzoguidi herausgegebenen Psalmen ausgezogen. Dies Werk tritt mit der Prätension eigener Forschung auf!

Das thut nicht das Büchlein des englischen Jesuiten Coleridge, The chronicle of S. Antony of Padua, London 1876. Coleridge will selbst nur eine Bearbeitung von Aze-

vedo geben und hat nur in der Geschichte der fünf Märtyrer von Marokko den Markus von Lissabon noch herangezogen.

Auch die Arbeit des Benediktiners Gabriel Meyer, „Der h. Antonius von Padua, sein Leben, seine Wunder und seine Verehrung“, Einsiedeln 1881, ist wenig anders als eine Bearbeitung von Azevedo, obgleich auch noch andere Hilfsmittel benützt sind. Namentlich fehlt jede Spur von eigenem Urteil.

Die neueste Arbeit über Antonius ist das preisgekrönte Werk von Salvagnini[1]. Der Verfasser safs in nächster Nähe der Quellen und hat auch noch tüchtige Mitarbeiter gehabt[2], aber er hat es unterlassen, die Quellen auf ihren Wert zu prüfen und entsprechend zu verwerten, daher greift er in kindlichster Naivität, wo ihm die Quellen des 13. Jahrhunderts ausgehen, zu solchen aus dem 14. und 15., ja recht gerne auch aus dem 18. Jahrhundert und verleibt die Angaben dieser Quellen, grofsenteils ohne sie zu nennen, seiner Geschichte ein, als wären sie zeitgenössische Nachrichten. Für den, welcher erfahren will, was wirklich geschehen ist, ist diese Arbeit darum fast ohne Wert, da der Verfasser keine Ahnung von Geschichtswissenschaft hat.

---

1) Den Titel s. oben S. 177, Anm. 3.

2) S. Vorwort S. XIII. Da bedankt sich Salv. bei den Herren, „che in questo lavoro coadiuvarono le mie ricerche“ (in dem Preisausschreiben hatte es geheifsen, die Arbeit müsse die Frucht eigener Forschungen sein!). „E primo mi corre debito di nominare il signor E. Alvisi, bibliotecario della Casanatense, che fece per mio conto indagini, le quali mi risparmiarono fatiche e spese non lievi“ (ohne Zweifel hat dieser die zahlreichen Auszüge aus den ungedruckten Quellen der historia de septem tribul. von Angelo de Clarino und der Chronica XXIV generalium geliefert), „poi il mio carissimo amico M. Girardi, bibliotecario dell' Università di Padova, il P. M. Ant. M. Josa dell' Antoniana, il nobile Camillo Soranzo della Marciana, e dopo il conseguimento del premio Mons. Jacopo Bernardi e prof. comm. Giuseppe de Leva (einer der Preisrichter), nonchè i sigg. Carlo Celio Magno, ing. Comelli e professor A. Dall' Acqua-Giusti.

Ich werde diese neueren Arbeiten nicht berücksichtigen, noch kritisieren, sondern unter ausschliefslicher Benutzung der alten Quellen nach den Forderungen der geschichtlichen Wissenschaft die Geschichte des Antonius neu zu schreiben versuchen.

Nachtrag zu S. 198 ff.

In Glafsberger's Chronik (Analecta Franciscana, Quaracchi 1887, T. II), die leider erst nach Absendung der Korrekturbogen mir zugänglich wird, findet sich S. 90 die Notiz: „Claruit eodem tempore [1277] frater Johannes de Peczano vir magnae sufficientiae et virtutis, multum famosus magister sacrae theologiae, qui de mandato fratris Hieronymi, Generalis Ministri, vitam beati Antonii Paduani miro stilo conscripsit, quamvis frater Julianus de Spira Theutonicus cantor Parisiensis et corrector mensae, historiam, antiphonas ac legendam compendiosiorem olim tempore fratris Johannis Parentis, Ministri generalis, digessisset.“ Wenn diese Notiz, deren Quelle mir freilich unbekannt ist, richtig ist, so geht daraus hervor: 1) dafs Julian von Speier, der sowohl eine Legende als eine Historie des h. Antonius verfafst hat, Verfasser der Urlegende und der Legende A ist (vgl. die Zeitbestimmung Generalat des Johannes Parens mit dem oben S. 181 Gesagten); 2) da der im Firmamentum tr. ord. genannte magister multum famosus nach Glafsberger Johannes Peckham ist, der 1292 als Erzbischof von Canterbury starb, so kann die von ihm verfafste Legende nicht die Legende P^2 sein, welche nach 1293 in Padua entstanden ist.

Über die Bedeutung der Verträge von Kadan und Wien (1534—1535) für die deutschen Protestanten.

Von

Dr. Otto Winckelmann

in Strafsburg i/E.

So sehr wir im allgemeinen Ursache haben, den genialen Scharfblick zu bewundern, mit welchem unser grofser Historiker Ranke in seiner Reformationsgeschichte selbst da, wo ihm nur lückenhaftes Material zugebote stand, den Zusammenhang der Dinge und die leitenden Beweggründe der Staatsmänner enträtselt hat, so dürfen wir uns doch nicht verhehlen, dafs die Einzelforschung — welche hier der Gesamtdarstellung folgt, anstatt ihr voranzugehen — noch oft genug Irrtümer der Ranke'schen Geschichtschreibung aufzudecken und zu berichtigen haben wird. Mit dem Fall, den ich an dieser Stelle behandeln möchte, hat es nun eine eigene Bewandtnis insofern, als Ranke hier zu einem übereinstimmenden, ausdrücklichen Zeugnis der sonst von ihm hoch geschätzten Quellen, Sleidan und Seckendorf, in entschiedenen Widerspruch tritt und sich dabei aufser auf innere Wahrscheinlichkeitsgründe nur auf ein Aktenstück stützt, welches für seine Annahme durchaus keine zwingende Beweiskraft besitzt: gewifs ein auffallendes, bei diesem Historiker nicht leicht zu beobachtendes Verfahren.

Ehe wir auf den Fall näher eingehen, mufs ich einiges zur Orientierung voraufschicken. Der sogenannte Nürnberger

Religionsfriede von 1532 war trotz des günstigen Einflusses, den er auf die Entwickelung des Protestantismus geübt hat, doch keineswegs eine Übereinkunft, welche eine dauernde, feste und unanfechtbare Grundlage für das Verhältnis der beiden Religionsparteien im Reich abgeben konnte; dazu war — abgesehen von seiner provisorischen Geltung bis zum Konzil — sein Inhalt viel zu zweideutig, verschwommen und unbestimmt. Das kam daher, weil man sich trotz monatelanger Beratung über die Regelung der grundlegenden Fragen nicht hatte einigen können, sondern sich am Schluſs ebenso schroff gegenüberstand wie beim Beginn der Verhandlungen. Um nun doch nicht völlig umsonst getagt zu haben, hatte man ganz im Sinne der Staatskunst des 16. Jahrhunderts den Ausweg gewählt, alle jene Fragen zu umgehen und einfach bis zum Konzil oder bis zu anderweitigen Beschlüssen eines Reichstags einen Landfrieden zu verkünden, des Inhalts, daſs kein Stand der Religion wegen irgendetwas Gewaltthätiges durch Befehdung, Beraubung oder dergleichen unternehmen sollte. Hierdurch waren die Protestanten also provisorisch vor bewaffneten Angriffen sichergestellt; um ihnen nun auch Schutz gegen gerichtliche Angriffe zu gewähren, versprach der Kaiser, in Sachen, welche den Glauben belangten, kein Prozedieren des Kammergerichts gegen sie zu dulden. Diese Bestimmungen waren so allgemein und schwach umgrenzt, daſs jede Partei sich dieselben zu ihrem Vorteil auslegen konnte. Nahmen die Protestanten durch Schlieſsung von Klöstern, Verwendung von Stiftsgütern für milde Zwecke u. s. w. religiöse Veränderungen vor, welche irgendeine vermögensrechtliche Schädigung der päpstlichen Partei mit sich brachten, so klagte letztere alsbald über Bruch des Friedens und schickte den Gegnern durch das gesinnungsverwandte Kammergericht einen Prozeſs nach dem anderen auf den Hals. Beriefen sich dann die Lutherischen auf das kaiserliche Verbot, in Glaubenssachen zu prozedieren, so wurde von der anderen Seite behauptet, daſs es sich in den vorliegenden Fällen gar nicht um Glaubenssachen handele. So spitzte sich schlieſslich der Streit auf die Frage zu, was als Sache, die den

Glauben belange, zu betrachten sei und was nicht. Der Kaiser, um nähere Definition des Begriffs angegangen, antwortete ausweichend und überliefs dem Kammergericht die Entscheidung, welche gemäfs der Zusammensetzung des Gerichtshofes natürlich im papistischen Sinne ausfiel. Die Prozesse in den streitigen Sachen dauerten deshalb fort und weder die von den Protestanten vorgenommene Rekusation des Gerichts noch König Ferdinand's, des kaiserlichen Bruders und Stellververtreters, Kadaner Zusage, dafs er den Stillstand der Prozesse verschaffen wolle, konnte eine Änderung bewirken.

Ein weiterer Nachteil des Nürnberger Friedens lag für die Anhänger der neuen Lehre darin, dafs jene Konzession bezüglich der Prozesse auf die bei den Verhandlungen des Jahres 1532 beteiligten und ausdrücklich benannten Protestierenden beschränkt war. Dadurch entbehrten die zahlreichen Stände, welche sich seit 1532 der Augsburger Konfession angeschlossen hatten, jedes rechtlichen Schutzes bei ihrem reformatorischen Beginnen und waren dem Vorgehen des Kammergerichts gegenüber wehrlos. Die Bemühungen der Evangelischen waren daher bei jeder Gelegenheit dahin gerichtet, diese Schranke des Nürnberger Vertrages zum Fall zu bringen. So verfolgte Johann Friedrich von Sachsen namentlich bei seinen Verhandlungen mit Ferdinand im Jahre 1535 zu Wien das Ziel einer Erweiterung des Friedens auf alle seine Glaubensgenossen, neue wie alte, mit grofsem Eifer, allein — wie wenigstens Sleidan und Seckendorf mit Bestimmtheit aussagen [1] — ohne Erfolg.

Dem gegenüber behauptet nun Ranke [2], der Kurfürst habe sein Ziel doch erreicht; in der Thatsache, dafs die namentliche Aufzählung der protestierenden Stände, wie sie im Jahre 1532 geschehen, diesmal unterlassen sei, liege die wichtigste Konzession des Wiener Vertrages, und letzterer charakterisiere sich dadurch als „ein nicht zu übersehender

1) Sleidan, De statu religionis, ed. Am Ende I, 546; Seckendorf, Commentarius de Lutheranismo III, 12 § 35 add.

2) „Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation" IV, 55.



Schritt bei dem systematischen, stillen Gange" der deutschen Angelegenheiten.

Von jüngeren Gelehrten pflichtet namentlich Maurenbrecher diesen „treffenden" Bemerkungen Ranke's ausdrücklich bei [1], während Waltz zunächst einige Zweifel gehegt zu haben scheint, bis er den von Ranke noch nicht gekannten Artikel des Wiener Vertrages im Stuttgarter Archiv fand und im dreizehnten Bande der „Forschungen" veröffentlichte [2]. Auf Grund dieses Fundes kommt er dann ebenfalls zu dem Resultat, daſs Ranke recht habe, und daſs sich wieder einmal zeige, „wie wohlbegründet das Miſstrauen sei, welches man Sleidans Geschichte auch da entgegenbringe, wo er authentische Akten zu excerpieren scheine" [3]. Man sollte nun meinen, daſs ein so hartes Urteil über die Zuverlässigkeit der hervorragendsten zeitgenössischen Quelle nicht ohne die triftigsten Beweise ausgesprochen sein könne; trotzdem stellt sich heraus, daſs das Dokument, auf das sich Waltz bezieht, die Frage mindestens offen läſst. Dasselbe besagt nämlich folgendes: Der Kurfürst habe sich bei König Ferdinand beklagt, daſs das zu Kadan gegebene Versprechen einer Sistierung der religiösen Prozesse gegen die im Nürnberger Frieden benannten protestierenden Stände nicht „in gar wirgliche volziehung" gekommen und also bisher nicht erfüllt sei; deshalb verpflichte sich der König hiermit nochmals, „nach inhalt des Nurnbergischen und Kadanischen vertrags" für wirklichen Stillstand der Prozesse „gegen den Kurfürsten und seine Zugewandten" Sorge tragen zu wollen. Kann man nun diese, doch ziemlich unzweideutige Ausdrucksweise dahin verstehen, daſs die Beschränkung der Konzession auf die im Nürnberger Frieden namhaft gemachten Stände stillschweigend fallen ge-

---

1) Maurenbrecher, Karl V. und die deutschen Protestanten, S. 86.

2) „Forschungen zur deutschen Geschichte" XIII, 375.

3) Ein Zweifel an dieser von Waltz bestätigten Auffassung Ranke's wird nur von Janſsen, Geschichte des deutschen Volkes III, 320 Anm. geäuſsert, jedoch ohne irgendein näheres Eingehen auf die Frage.

lassen sei? Ich glaube nicht. Die einzige Veränderung im Wortlaut, welche man bei peinlichster Abwägung der Ausdrücke noch verlangen könnte, um jeden Zweifel über den Sinn der Urkunde zu beseitigen, wäre die, daſs am Schluſs noch einmal gesetzt wäre: „gegen den Kurfürsten und seine im Nürnberger Frieden benannte Zugewandte", anstatt bloſs: „gegen den Kurfürsten und seine Zugewandte". Jedem unbefangenen vorurteilslosen Leser des Aktenstückes wird es indessen auch ohne dies einleuchten, daſs Waltz' Interpretation eine gezwungene ist und dem Sinne der Vertragsmächte nicht entspricht; denn die jener Stelle vorangehenden Worte: „nach inhalt des Nurnbergischen und Kadanischen vertrags" sind doch wohl deutlich genug.

Eine nähere Betrachtung der Wiener Urkunde, ihrer Entstehung und ihrer Folgen soll uns nun über ihre wahre Bedeutung aufklären. Nachdem ich im Weimarer Archiv vergeblich nach einem vollständigen Exemplar des Vertrages gesucht, entdeckte ich ein solches ganz unvermutet im Dresdener Hauptstaatsarchiv, wo sich überhaupt zu meiner Überraschung zahlreiche ernestinische Akten vorfanden. Wegen ihrer Wichtigkeit habe ich die Urkunde — mit Ausschluſs jenes schon bekannten Artikels über die religiösen Prozesse — als Beilage zu diesem Aufsatz in extenso wiedergegeben. Auſserdem dienen für die vorliegende Untersuchung hauptsächlich die von mir im zweiten Bande der „Politischen Korrespondenz Straſsburgs" veröffentlichten Aktenstücke sowie einige bis jetzt unbekannte Schriften des Weimarer und Dresdener Archivs.

Der natürliche Ausgangspunkt unserer Darlegung ist der Kadaner Vertrag vom Jahre 1534[1], auf den die Wiener Verabredung sich durchaus gründet. Er hat bekanntlich nicht nur die Rückgabe Württembergs an Herzog Ulrich bewirkt, sondern auch bezüglich der religiösen Verhältnisse und der römischen Königswahl wichtige Bestimmungen getroffen. Daſs die Bedingung der österreichischen Afterlehenschaft keine

1) Gedruckt u. a. bei Hortleder I, 687, Lünig, Reichsarchiv V, 1, 27.



für den Landgrafen, den Sieger von Laufen, sehr rühmliche und der protestantischen Partei würdige war, hat schon Wille[1] gebührend hervorgehoben. Was nun die anderen Kadaner Artikel betrifft, so scheinen auch sie mir für die Evangelischen bei weitem nicht so vorteilhaft gewesen zu sein, wie es bisher meistens angenommen wurde[2]. Im ersten Artikel bekräftigt König Ferdinand allerdings den Nürnberger Frieden und verspricht wirkliche Sistierung der Kammergerichtsprozesse „nach laut desselben aufgerichten friedstands"; allein der Wert dieser Zusage wird doch gleich geschmälert durch den höchst bedenklichen Anhang, dafs die Sakramentierer, Wiedertäufer, „auch alle andere newe unchristliche secten" vom Frieden ausgeschlossen und nicht geduldet werden sollten. Es mag wohl sein, dafs sich dieser Artikel vorzugsweise gegen die Auswüchse der wiedertäuferischen Bewegung, wie sie in Münster gerade zutage traten, richtete, und dafs er von protestantischer Seite nur in dieser Weise verstanden wurde; die papistische Partei verknüpfte aber unzweifelhaft auch die Absicht damit, einen Schlag gegen die zwinglisch gesinnten oberländischen Städte zu führen und die Fürsten womöglich zur Lossagung von jenen zu veranlassen. Die Oberländer durchschauten sehr wohl diesen schlauen Plan und beschwerten sich beim Landgrafen heftig über die Zulassung der verfänglichen Klausel[3]. Philipp suchte sie zwar zu beruhigen; indessen es gelang ihm nur unvollkommen. In der That wird man dem Kurfürsten Johann Friedrich, der sich die Einschiebung des Artikels gefallen liefs, einen Vorwurf daraus machen müssen; denn wir dürfen nicht vergessen, welche Mühe es bei den Verhandlungen zu Schweinfurt und Nürnberg 1532 gekostet hatte, einen ganz ähnlichen Passus aus dem Friedensinstrument fernzuhalten[4]. Was damals mit äufserster Anstren-

1) Wille, Philipp der Grofsmütige und die Restitution Ulrich's von Württemberg (Tübingen 1882), S. 207.

2) Ranke III, 344 ff.

3) Pol. Korr. Strafsburgs II, Nr. 234 ff.

4) Ebenda Nr. 138 ff. Vgl. auch Röhrich, Reformation im Elsafs II, 140 ff.

gung abgewehrt war, das liefs sich der Kurfürst jetzt nachträglich doch noch aufdrängen [1]. Nur der Wachsamkeit und den unermüdlichen Vermittelungsbestrebungen Hessens und Strafsburgs ist es zu danken, dafs die hinterlistige Klausel nicht zum Bruch zwischen den Fürsten und den Oberländern geführt hat.

Ganz widersprechende Auslegung und Erörterung hat sodann derjenige Artikel des Kadaner Vertrages erfahren, der sich mit der religiösen Zukunft Württembergs beschäftigt [2]. Nach Ranke's Darstellung hat es den Anschein, als habe der Vertrag die Reformation Württembergs ausdrücklich erlaubt, während nach Janfsen das Gegenteil der Fall sein soll. Prüft man unbefangen den Wortlaut der Urkunde, so kann man meines Dafürhaltens kaum zweifelhaft sein, dafs beide Darstellungen unrichtig sind. Die etwaige Änderung der religiösen Verhältnisse des Herzogtums ist im allgemeinen in Kadan weder ausdrücklich gestattet noch verboten, sondern einfach mit Stillschweigen übergangen worden [3]; nur bezüglich der im Lande befindlichen, aber nicht unter württembergischer Hoheit stehenden geistlichen Stifter werden dem Herzog religiöse Neuerungen untersagt.

---

1) Man begreift dieses Verhalten Johann Friedrich's nur, wenn man bedenkt, von welcher tiefen Abneigung er stets gegen die Zwinglianer erfüllt war; immerhin aber müssen wir es als einen grofsen politischen Fehler betrachten.

2) Vgl. Ranke III, 345; Bucholtz, Ferdinand I., IV, 252; Janfsen, Geschichte des deutschen Volkes III, 272. 274. Zwischen Janfsen und Ebrard hat sich dann eine weitere Polemik erhoben, vgl. Janfsen, An meine Kritiker, S. 146; Ebrard, Die Objektivität Janfsen's, S. 44; Janfsen, Ein zweites Wort an meine Kritiker, S. 58 ff. Schliefslich hat Wille in dieser Zeitschrift, Bd. VII, S. 50 ff., Stellung zu der Frage genommen.

3) Ebrard a. a. O. S. 44, der dem Herzog Ulrich auf Grund des Kadaner Vertrags ein Recht zur Reformation zuschreiben möchte, hat Unrecht, wenn er sich dabei auf die Meldung des sächsischen Gesandten Dolzig an den Herzog bezieht, wonach letzterer Gewalt haben sollte, „christliche Ordnung“ vorzunehmen; denn diese Meldung will auch weiter nichts besagen, als dafs der Kadaner Vertrag bezüglich religiöser Neuerungen nichts verbiete.



Der Kadaner Vertrag als solcher stand also Ulrich nicht im Wege, wenn er bei seinen unmittelbaren Unterthanen die reformatorischen Grundsätze durchführte, wohl aber der Nürnberger Friede und der Augsburger Abschied [1]; denn ersterer schützte ja einzig und allein die 1532 namhaft gemachten Stände, während alle anderen, also auch Württemberg, nach wie vor dem Augsburger Verbot jeder religiösen Neuerung unterlagen. Um folglich dem Herzog Ulrich die rechtliche Befugnis zur Reformation zu verschaffen, wäre es erforderlich gewesen, daſs die Protestanten bei König Ferdinand die Aufnahme des Herzogs unter die Stände des Nürnberger Vertrages erwirkt hätten. Dies haben sie indessen versäumt oder wenigstens nicht durchzusetzen vermocht. Der Kurfürst von Sachsen als Vermittler des Kadaner Vertrages muſste sich vielmehr damit begnügen, daſs Ferdinand das ursprünglich beabsichtigte, direkte Verbot aller religiösen Änderungen aus der Friedensurkunde fortlieſs. Viel war damit nicht erreicht! Wenn Ferdinand hernach gegen Ulrich's reformatorisches Vorgehen Einspruch erhebt, so begeht er nur insofern einen Fehler oder eine Ungenauigkeit, als er sich dabei auf den Kadaner Frieden anstatt auf den Nürnberger und Augsburger Abschied beruft [2]. Im ganzen werden wir also auch in diesem Artikel eher einen Sieg der Habsburgischen als der protestantischen Politik zu erkennen haben.

Die Friedensurkunde von Kadan beschäftigt sich dann ferner mit der römischen Königswahl. Ranke hat die Meinung verbreitet, als sei der seit 1531 herrschende Streit über diese Angelegenheit in Kadan beigelegt worden; freilich verschweigt er nicht, daſs der Kurfürst von Sachsen die An-

1) Janſsen, An meine Kritiker, S. 146, deutet dies an, ohne aber die ausschlaggebende Bedeutung dieses Punktes zu erkennen und hervorzuheben.

2) Es scheint mir übrigens, daſs sich Ferdinands Vorwürfe überhaupt mehr gegen die gewaltsame Art und Weise richteten, mit der Ulrich vorging, sowie gegen seine Duldung der Zwinglianer. Vgl. Ferdinand's Brief vom 18. August 1534 bei Sattler, Herzoge von Württemberg III, Beil. 17 und diese Zeitschrift VII, 53 ff.

erkennung der römischen Königswürde Ferdinands an gewisse Vorbehalte geknüpft habe; doch scheinen letztere nach seiner Darstellung keine grofse Wichtigkeit gehabt und der endgültigen Billigung der Wahl nicht im Wege gestanden zu haben. Die Sache verhält sich jedoch thatsächlich ganz anders. Der Kurfürst und seine Anhänger hatten sich vorläufig nur bis Ostern 1535 verpflichtet, dem Bruder des Kaisers Titel und Ehren eines römischen Königs zuzuerkennen; würden bis zu diesem Termin gewisse Forderungen Johann Friedrichs nicht erfüllt, so sollte derselbe nebst seinen Zugewandten berechtigt sein, die Anerkennung der Wahl wiederum zurückzuziehen [1]. Die Zugeständnisse, welche Sachsen innerhalb jener Frist verlangte, waren aber folgende: 1) Der Kaiser sollte mit Zustimmung der Kurfürsten der goldenen Bulle einen Artikel beifügen, welcher bestimmte, dafs künftig, wenn bei Lebzeiten eines Kaisers die Wahl eines römischen Königs beantragt würde, die Kurfürsten zunächst die Frage der Notwendigkeit oder Zuträglichkeit einer Wahl entscheiden sollten; erst nachdem diese bejaht, sollte genau nach Vorschrift der Bulle die Wahl selber ausgeschrieben und vorgenommen werden. 2) Die Kurfürsten sollten sich über die Frage einigen, ob ein römischer König, der „nicht teutscher sprach oder zungen were", gewählt werden dürfte, desgleichen, ob zwei, drei oder mehr Könige nacheinander aus demselben Hause genommen werden dürften. Aufser diesen Bedingungen, von deren Erfüllung die Anerkennung Ferdinands abhängig sein sollte, übernahm letzterer noch die weitere Verpflichtung, dafür zu sorgen, dafs der Kaiser dem Kurfürsten die Regalien verleihen und den Heiratsvertrag mit Jülich-Cleve bestätigen würde.

Fassen wir unsere Betrachtungen über den Kadaner

---

1) Sachsens bisherige Verbündete in der Wahlsache, namentlich Bayern und Hessen, haben freilich nach dem Kadaner Frieden nie wieder daran gedacht, sich den erneuerten Protesten des Kurfürsten anzuschliefsen. Der Landgraf versprach allerdings 1537 seine Hilfe, falls der Kurfürst der Wahl wegen angegriffen werden sollte, ohne aber deshalb an dem neuen Protest Sachsens teilzunehmen.



Frieden zusammen, so können wir nur feststellen, daſs die Protestanten durch denselben, abgesehen von der Wiedereinsetzung Ulrich's und der damit gegebenen Möglichkeit zur Reformierung Württembergs, herzlich wenig erreichten; vielmehr muſsten sie sich in dem Artikel über die Sakramentierer noch eine höchst lästige Verklausulierung des Nürnberger Friedens gefallen lassen. Anderseits war auch die Anerkennung der Wahl wegen jener schwer durchzusetzenden Vorbehalte von sehr zweifelhaftem Wert. Inwieweit schlieſslich das Versprechen, den Kammergerichtsprozessen Einhalt zu thun, Vertrauen verdiente, werden wir gleich sehen.

Ranke sagt [1], man höre nach Abschluſs des Kadaner Vertrags keine Klagen über weitere Schritte des Kammergerichts; Ferdinand scheine also seine Zusage gehalten zu haben. Diese Annahme erweist sich nach dem mir vorliegenden Material als unzutreffend; sie ist es übrigens, welche Ranke's Miſsdeutung des Wiener Abkommens hauptsächlich verschuldet hat. Es ist richtig, daſs der König gleich nach dem Friedensschluſs, am 4. Juli 1534, dem Gerichtshof eine Mahnung zugehen lieſs, sich dem Nürnberger Frieden gemäſs zu halten und keine Prozesse in Glaubenssachen vorzunehmen [2]: allein was sollte das den Protestanten nützen? So lange eine unzweideutige Erklärung, welche Prozesse als religiöse anzusehen seien, mangelte, konnte sich das Gericht nach wie vor darauf berufen, daſs die von ihm behandelten Streitsachen profaner Natur seien, daſs also die Anhänger Sachsens kein Recht hätten sich zu beklagen. In der That blieben denn auch, wie vorauszusehen war, die Evangelischen in der alten Bedrängnis; ja die Prozesse in Speier häuften sich sogar zusehends. Allerdings scheuten die Richter noch vor der Verkündung der Reichsacht oder anderer schwerer Strafen zurück, indem sie die Dinge möglichst in die Länge zogen; trotzdem war die Lage der Protestanten schon unbehaglich genug. Dabei war es auffallend,

1) „Deutsche Geschichte“ III, 344. 345.

2) Pol. Korr. II, 217 Anm.

dafs fast nur die oberdeutschen Städte belästigt wurden, eine Thatsache, welche Sturm wohl nicht ohne Berechtigung mit der Klausel von den Sakramentierern in Zusammenhang brachte [1]. Besonders hatten Lindau, Konstanz, Eſslingen, Memmingen und Straſsburg unter den Anfechtungen des Kammergerichts zu leiden. Dies ging so weit, daſs die Städte Mitte November in Eſslingen eine Zusammenkunft veranstalteten, um die Frage, wie man sich der Prozesse erwehren sollte, gründlich zu erörtern. Sie beschlossen dort am 14. November die Absendung einer Botschaft an Sachsen und Hessen, um Rat und Beistand von ihnen zu erbitten und die baldige Abhaltung eines Bundestags zu befürworten [2]. Der Straſsburger Ratsschreiber Michel Han, ein sehr gewandter Unterhändler, und der Konstanzer Syndikus, Joachim Maler, wurden für die Mission ausersehen [3]. Als dieselben auf der Reise durch Speier kamen, händigten ihnen die dortigen Kammergerichtsanwälte der Protestierenden, Dr. Hierter und Helfmann, eine Bittschrift ein, welche lebhafte Klagen über gehässige, rein persönliche Anfeindungen seitens des Kammergerichts enthielt [4]. Bereitwillig versprachen der Landgraf und der Kurfürst den Städten ihre Intervention und lieſsen wirklich alsbald durch Bevollmächtigte den König nachdrücklich an seine Kadaner Zusage erinnern. Hierauf übersandte Ferdinand dem Kurfürsten zum Zeichen, daſs er seiner Pflicht genügt habe, den am 4. Juli — wie bereits erwähnt — ausgestellten Befehl an das Kammergericht, verstand sich dann aber am 6. Januar 1535 zum Erlaſs eines neuen Mandats [5]; ja er schickte sogar einen eigenen Gesandten nach Speier, welcher Kammerrichter und Beisitzer über den Sinn seines Befehls aufklären sollte. Wel-

1) Pol. Korr. II, Nr. 245.

2) Ebenda Nr. 250.

3) Ebenda Nr. 263.

4) Ebenda. Danach lieſs das Kammergericht seinen Zorn über das Verhalten der Protestanten, namentlich über die Rekusation, an den Anwälten aus, indem es dieselben mit Einkerkerung u. s. w. bedrohte.

5) Pol. Korr. II, Nr. 274.



chen Inhalts diese Erläuterung nun auch gewesen sein mag, soviel steht jedenfalls fest, daſs auch dieses neue Verbot der Prozesse seinen Zweck verfehlte; auch darf man wohl voraussetzen, daſs Ferdinand insgeheim das Vorgehen des obersten Gerichts doch billigte. Wie der Kurfürst ihnen geraten, verschmähten die Städte auf Grund der am 30. Januar 1534 vorgenommenen Rekusation [1] jede Erwiderung auf die Vorladungen des Kammergerichts; doch half ihnen das sehr wenig, da die Richter in contumaciam vorgingen und für den Fall wiederholten Ungehorsams mit der Acht drohten. Besonders kamen hierdurch die Städte Eſslingen, Konstanz und Lindau in arge Verlegenheit [2].

Seine rechte Erklärung findet das eigensinnige Verhalten des Gerichts erst durch die Stellungnahme des Kaisers. Karl V. hatte nämlich die wiederholte Bitte der Richter um nähere Deklaration des Begriffs „Religionssachen“ ausweichend beantwortet, indem er die Entscheidung dem Gericht selber anheimstellte, das ja „die eigenschaft der sachen wol wissen“ werde [3]. Daraufhin war es nicht zu verwundern, daſs keine Besserung eintrat; denn die Verwendung des Königs zugunsten der Evangelischen konnte in den Augen des Kammergerichts nicht so schwer wiegen wie die Erklärung des Kaisers, welche mit Recht als eine Billigung des bisherigen Prozedierens gedeutet wurde.

Angesichts solcher Thatsachen war es natürlich, daſs die in die Enge getriebenen Städte ihre Hilfe suchenden Blicke auf den mächtigen Schmalkaldischen Bund richteten, der ja verpflichtet war, sie gegen etwaige Achtsexekutionen in Schutz zu nehmen. Da nun demnächst, im Februar 1537, das Bündnis seinem Ende entgegenging [4], so begreift es sich, daſs die Städte eifrigst auf die „Erstreckung“ desselben drangen. Doch damit nicht genug! Sie wünschten auch

---

1) Vgl. Ranke III, 344. Pol. Korr. II, S. 205.

2) Pol. Korr. II, 279 und Nr. 313.

3) Ebenda Nr. 311.

4) Vgl. ebenda Nr. 23. Der im Februar 1531 geschlossene Bund war nur sechs Jahre lang gültig.

die Erweiterung und Stärkung des Bundes durch Aufnahme neuer Mitglieder, namentlich Württembergs, Augsburgs und Frankfurts, die damals infolge reformatorischer Maſsnahmen gleichfalls mit dem Kammergericht in Streit lagen, ohne sich jedoch auf den Nürnberger Frieden berufen zu können. Der Landgraf war hierin wie gewöhnlich mit den Städten einig, nicht so der Kurfürst von Sachsen, welcher in seiner pedantischen Gewissenhaftigkeit allerlei Bedenken trug. Die Verlängerung der Bündnisdauer war ihm zwar nicht zuwider; allein die Erweiterung dünkte ihm im Hinblick auf den Inhalt des Nürnberger Friedens unzulässig. Wenigstens glaubte er die Aufnahme in den Bund und damit den Schutz desselben nur solchen Ständen gewähren zu dürfen, welche wie Markgraf Georg von Brandenburg und die Städte Nürnberg und Hamburg in dem Vertrage von 1532 bereits namhaft gemacht waren, ohne zugleich der Schmalkaldischen Einigung anzugehören [1]. Dieses ängstliche Festhalten an dem Rechtsstandpunkt wollte dem Landgrafen und den Städten durchaus nicht einleuchten. So meinte namentlich Straſsburg [2], daſs es thöricht sei, die Vorschriften des Nürnberger Friedens, der von katholischer Seite so völlig miſsachtet werde und den Protestanten gar keinen Nutzen bringe, mit so peinlicher Sorgfalt zu beobachten. Man solle sich vielmehr einzig und allein von der Erwägung leiten lassen, daſs festes Zusammenhalten aller evangelischen Elemente das sicherste Bollwerk gegen die Feinde sei und daher jedes neue Bundesmitglied mit Freuden begrüſsen.

Ein weiteres, vielleicht das wichtigste, Bedenken Sachsens gegen die Erweiterung war religiöser Natur und erhielt besonderen Nachdruck durch die Kadaner Klausel von den Sakramentierern. Der Kurfürst glaubte nämlich mit der Stadt Augsburg, um deren Aufnahme es sich in erster Linie handelte, schon deshalb kein Bündnis schlieſsen zu können, weil die Gemeinde nicht mit Unrecht im Verdacht „zwinglischer Irrlehre“ stand [3]. Überhaupt traute Johann Friedrich

1) Pol. Korr. II, 299.
2) Ebenda S. 311.
3) Neudecker Urk. S. 235.



der Rechtgläubigkeit der Oberländer noch immer nicht recht und beabsichtigte deshalb vor seiner Einwilligung in die Bundesverlängerung eine allgemeine Predigerversammlung herbeizuführen [1]; durch dieses Mittel gedachte er sich volle Klarheit über den Glauben der Städte zu verschaffen. Da er aus seinem Mifstrauen und seiner Unlust zur Erweiterung kein Hehl machte, so hatten die Oberländer eine Zeit lang ernstlich erwogen, ob es nicht besser wäre, den Schmalkaldischen Bund sich auflösen zu lassen und statt dessen mit dem Landgrafen, Württemberg, Augsburg u. a. ein neues Bündnis auf freierer Grundlage aufzurichten [2]. Jakob Sturm war ein besonders eifriger Verfechter dieses Gedankens [3], weil er durch Ausführung desselben den von Sachsen gewünschten Theologenkonvent zu umgehen hoffte, von welchem er statt völliger Beilegung der vorhandenen Zwistigkeiten einen offenen Bruch befürchten zu müssen glaubte. Glücklicherweise wurde diese seine Besorgnis gegenstandslos, da nach dem günstigen Ausfall des Kasseler Gesprächs zwischen Bucer und Melanchthon (Weihnachten 1534) der Plan einer grofsen protestantischen Synode vorläufig in den Hintergrund trat. Die Abneigung des Kurfürsten gegen Augsburg wurde jedoch erst überwunden, nachdem es der Betriebsamkeit Bucer's gelungen war, die Augsburger zur Annäherung an die lutherische Lehre zu bewegen und den sächsischen Reformator durch ein im Juli 1535 übersandtes Bekenntnis zufrieden zu stellen [4]. Jetzt erst konnten die Oberländer einigermafsen auf ein Entgegenkommen des Kurfürsten in der Bündnisfrage hoffen. Der Landgraf, der sonst einem neuen oberländischen Bunde nicht abgeneigt war, bestärkte sie in dem Vorhaben, einen letzten, entscheidenden Versuch bei Johann Friedrich zu wagen [5], und so kam noch im Juli

1) Neudecker Urk. S. 262. Pol. Korr. II, Nr. 265
2) Ebenda Nr. 283. 287. 292.
3) Ebenda Nr. 265. 283. 293.
4) Ebenda Nr. 317 und Beil. II. Vgl. Kolde's Artikel „Wittenberger Konkordie", RE².
5) Pol. Korr. II, Nr. 297.

die Gesandtschaft Michel Han's und des Ulmer Stadtschreibers, Sebastian Aitingers, an den sächsischen Hof zustande [1]. Baldige Abhaltung eines Tages der Einigungsverwandten zur Beratung von Mafsregeln gegen das Kammergericht sowie Erstreckung und Erweiterung des Schmalkaldischen Bundes waren die Hauptforderungen der Städte. Am 13. Juli erfolgte in Weimar die Antwort Johann Friedrichs auf die Werbung [2]. Er gab zunächst der Meinung Ausdruck, dafs weitere, mündliche oder schriftliche Beschwerden beim Kammergericht oder beim König nichts nutzen würden; es bleibe nichts anderes übrig, als das Gericht „seins gefallens walten" zu lassen und im Fall der Exekution und thätlicher Gewalt von Bundes wegen Widerstand zu leisten. Auch mit der Berufung eines Bundestages erklärte sich der Kurfürst einverstanden; dagegen war er über die Hauptfrage der Erstreckung und Erweiterung des Bündnisses zu keiner bestimmten Äufserung zu bewegen. Er verschob die Entscheidung hierüber auf die Bundesversammlung, ohne aber zu versprechen, dafs er sich deren Mehrheitsbeschlufs auch unterordnen werde. Die Gesandten mufsten daher unverrichteter Sache heimkehren. Indessen benutzte der Landgraf die folgende Zeit, um den Kurfürsten gefügiger zu machen [3]; namentlich malte er ihm die Gefahren einer Spaltung der Evangelischen aus. Bezüglich der Prozesse riet er, den Kaiser um Ernennung von Kommissaren zu ersuchen, welche die Streitigkeiten gütlich vergleichen sollten. Letzteren Vorschlag erklärte der Kurfürst in seiner Erwiderung für unzweckmäfsig; im übrigen sagte er, es liege ihm fern, zur Auflösung des Bundes Anlafs zu geben, doch habe er wegen der Aufnahme neuer Mitglieder noch allerlei Bedenken. Er beabsichtige nun, demnächst persönlich nach Wien zu König Ferdinand zu gehen; dort hoffe er nicht nur den Stillstand der Prozesse endlich zu erlangen, sondern auch über die Bündnisangelegenheit ins klare zu kommen. Auf einer Ver-

1) Pol. Korr. II, Nr. 309.
2) Ebenda S. 286.
3) Ebenda Nr. 324.

sammlung der Einigungsverwandten könne man sich dann wegen der Erstreckung und Erweiterung entscheiden. Den Bundestag setzte er zuerst auf Ende Oktober, dann wegen seiner Reise nach Wien auf Anfang Dezember fest. Man ersieht hieraus, dafs er seine Entschlüsse von der Art und Weise seiner Aufnahme in Wien und von seinen dortigen Erfolgen abhängig machen wollte. Glückte es ihm, bei Ferdinand die Aufhebung der namentlichen Beschränkung des Nürnberger Friedens durchzusetzen, so stand ja der Bundeserweiterung kein Hindernis mehr im Wege. Das war jedoch von vornherein sicher, dafs er nur in die Aufnahme solcher Stände willigen würde, die der Augsburger Konfession durchaus gemäfs lebten und lehrten. Bezeichnend ist es auch, dafs er die Einladung der aufzunehmenden Stände zur Bundesversammlung nicht zugestehen wollte, bevor nicht die grundsätzliche Frage, ob die Erweiterung überhaupt statthaft sei, bejaht wäre.

Johann Friedrichs Reise nach Wien war aber in erster Linie noch durch andere Beweggründe veranlafst. Ebenso wenig wie der Stillstand der Prozesse war nämlich bisher die Erfüllung der anderen Kadaner Zusagen erfolgt. Obwohl der Ostertermin längst verstrichen war, stand die Regalienverleihung ebenso wie die Bestätigung des Cleveschen Heiratsvertrages noch immer aus, und in der Wahlangelegenheit war ebenfalls noch keine der von Sachsen gestellten Bedingungen erfüllt. Ferdinand hatte zwar einige Schritte in dieser Hinsicht gethan, aber umsonst. Ein Kurfürstentag, den er zur Beschlufsfassung über die sächsische Forderung auf den 1. Oktober 1534 zu Mainz angesetzt hatte, blieb ohne jedes Ergebnis, da die Gesandten der Kurfürsten — wie gewöhnlich in unliebsamen Dingen — nicht mit genügender Vollmacht ausgerüstet waren [1]. Sachsen selbst hatte es für

1) Über dies und das Folgende ist das Material im Dresdener H.St.Arch. 10673 („Schriften zw. d. Erzbischof etc." und „Irrungen zw. d. König etc."). Vgl. auch Bucholtz, Ferdinand der Erste IV, 254 Anm. Über die Wiener Zusammenkunft berichtet Bucholtz auffallenderweise so gut wie nichts.

unnötig gehalten, einen Vertreter zu schicken, und die anderen Kurfürsten hatten an der Sache viel zu geringes Interesse. Nicht einmal über eine Tagsatzung zu weiterer, gründlicher Beratung der Sache konnte man sich einigen. Als Johann Friedrich dies durch den König sowie durch die ehemaligen Unterhändler des Kadaner Friedens, Mainz und Herzog Georg, erfuhr, war er sehr ungehalten und weigerte sich entschieden, die erbetene Verlängerung der Kadaner Frist von Ostern bis Michaelis 1535 zu bewilligen. Dagegen meinte er, der angekündigte Reichstag solle dazu benutzt werden, eine befriedigende Beilegung der Wahlsache zu versuchen. In der That hatte Ferdinand die Absicht gehegt, im Frühjahr 1535 eine Reichsversammlung zu halten, um wegen der vielerlei Wirren und Unordnungen, namentlich in Münster, Vorkehrungen zu treffen [1]; indessen rieten die katholischen Stände, besonders Mainz und Herzog Georg von Sachsen, entschieden davon ab; sie betonten u. a., dafs ein Reichstag den Protestanten Anlafs geben würde, den Nürnberger Frieden für aufgehoben zu erklären [2] und sich keinerlei Schranken in kirchlicher Hinsicht mehr aufzuerlegen, ferner dafs neue, weitläufige religiöse Disputationen entstehen würden, was nur den bösen Sekten zum Vorteil gereichen würde. Kurzum, sie meinten, dafs ein Reichstag die Unruhen nicht vermindern, sondern vermehren werde, namentlich wenn die Wahlsache nicht zuvor verglichen sei. Diese Vorstellungen werden ihren Eindruck auf Ferdinand nicht verfehlt haben; wenigstens gab er das Reichstagsprojekt auf und beschränkte sich auf eine Berufung der verschiedenen Kreisstände nach Worms (April 1535) behufs Beratung der Münsterschen Angelegenheiten [3]. Die Wahlsache scheint dort gar nicht berührt worden zu sein. Die Folge war, dafs Johann Friedrich nach Ablauf des Kadaner

---

1) Vgl. Gundelfingen's Werbung in Strafsburg, Pol. Korr. II, Nr. 269.

2) Infolge der Nürnberger Bestimmung, dafs der Friede nur bis zum Konzil, bzw. bis zum nächsten Reichstag währen sollte.

3) Pol. Korr. II, Nr. 331.



Termins, also seit Ostern 1535, dem König wirklich wieder Ehren und Titel verweigerte[1]; doch knüpfte er im Mai durch seinen getreuen Hans Dolzig neue Verhandlungen mit dem Wiener Hofe an[2], die darauf abzielten, daſs der König endlich die Belehnung Sachsens mit den Regalien ausführen sollte; dagegen wollte Johann Friedrich eine Erstreckung des Kadaner Termins zur Erlangung der Wahlartikel bewilligen. Hiermit war Ferdinand durchaus einverstanden; nur konnte man sich bei dem gegenseitigen Miſstrauen nicht über den Wortlaut der Urkunde einigen, durch welche die Verlängerung des Termins vereinbart werden sollte. Insbesondere wollte der Kurfürst für den Fall, daſs auch während der neuen Frist eine Einigung in der Wahlsache nicht erfolgte, das urkundliche Zugeständnis erlangen, daſs er und seine Zugewandten alsdann wieder unverbunden sein sollten, Ferdinand anzuerkennen. Die Worte „und seine Zugewandten" wollte der König nun ausscheiden, weil er befürchtete, daſs daraufhin die ehemaligen Wahlverbündeten Sachsens, Hessen, Württemberg und Bayern, die sich jetzt der Wahl gefügt hatten, später ihren Protest erneuern würden. Da der Kurfürst mit gewohnter Zähigkeit an den Worten festhielt, so scheiterte die erste Gesandtschaft Dolzig's und erst bei einer erneuten Verhandlung desselben mit Hans Hofmann im Juli[3] kam man zur Einigung, indem Ferdinand nachgab. Am 4. August wurde demnach bestimmt[4], daſs der Kurfürst im Herbst persönlich nach Wien kommen sollte, um die Regalien zu empfangen und wegen der Wahlangelegenheit weiter zu verhandeln. In der Zwischenzeit und während des Wiener Aufenthaltes sollte er Ferdinand als römischen

1) Dresdener H.St.Arch. 10673 „Die Abfertigung und Handlung etc.". Er nennt Ferdinand nicht „königliche Majestät", wie es dem römischen König zukommt, sondern „königliche Durchlauchtigkeit" (Titel, welcher Ferdinand als König von Böhmen gebührte).

2) Ebenda: Instruktion des Kurfürsten für Dolzig d. d. 19. Mai und Relation des letzteren.

3) Ebenda: Instruktion für Dolzig d. d. 18. Juli.

4) Ebenda und loc. 10674 „Handlung zu Wien".

König anerkennen. Letzterer versprach seinerseits dem Kurfürsten freies Geleit nach Wien und zurück [1].

Mitte Oktober wurde die Reise unter grofsem Gepränge angetreten. Die Herzöge Magnus von Mecklenburg sowie Franz und Ernst von Lüneburg schlossen sich dem Kurfürsten an. Aufserdem befanden sich zahlreiche Herren vom hohen Adel in seinem Gefolge, u. a. Wilhelm und Philipp von Nassau, Wilhelm von Neuenaar, Philipp von Solms, Albrecht und Jobst von Mansfeld, Johann Heinrich von Schwarzburg. Im ganzen führte der Kurfürst etwa 300 Reit- und Wagenpferde mit sich. In Prag wurde er vom Rat und der Hochschule feierlich begrüfst und beschenkt, und als er sich der österreichischen Hauptstadt näherte, zog ihm Ferdinand eine Viertelmeile Weges entgegen. Das äufsere Einvernehmen der Fürsten war überhaupt vortrefflich. Johann Friedrich liefs unbehindert täglich evangelischen Gottesdienst halten, zu welchem sich auch viele Wiener einstellten, obwohl der Magistrat den Besuch der sächsischen „Winkelpredigt“ streng verboten hatte und einige ungehorsame Bürger mit Gefängnisstrafe belegte.

Die Verhandlungen hatten zu Anfang das befriedigende Ergebnis, dafs der Kurfürst die Belehnung mit den Reichslehen und Regalien empfing; im übrigen zogen sie sich aber sehr in die Länge. In der Wahlsache wurde schliefslich vereinbart [2], dafs der König noch ein Jahr lang, bis November 1536, Zeit haben sollte, die im Kadaner Vertrage vorgesehene Erklärung der Kurfürsten zu erlangen. Für den Fall, dafs ihm dies nicht glückte oder beliebte, sollte er wenigstens vom Kaiser eine Verschreibung erwirken, wonach bei künftigen Wahlen römischer Könige genau nach Vorschrift der goldenen Bulle verfahren werden sollte; wer von den Kurfürsten dem zuwider handelte, sollte seines Kurrechts verlustig gehen, und die Wahl sollte ungültig sein. Eine Urkunde dieses Inhalts sollte vom Kaiser — oder mit des Kaisers Genehmigung von Sachsen — den Kurfürsten

1) Ebenda: „Handlung zu Wien“.

2) S. unten Beilage.



verkündet werden. Auf jeden Fall sollte ferner Karl einen Revers ausstellen, daſs Ferdinand's Wahl den Rechten des sächsischen Kurhauses nicht nachteilig sein sollte.

Sehr weitläufig sind die Wiener Abmachungen bezüglich des Jülich-Cleveschen Heiratsvertrages. Karl V. hatte die Bestätigung desselben von einer ganzen Reihe von Bedingungen abhängig gemacht; er verlangte nämlich Folgendes: Unterordnung Sachsens unter die Beschlüsse des in Aussicht gestellten Konzils, Vermeidung weiterer religiöser Neuerungen, Ausrottung der Wiedertäufer und anderer unchristlicher Sekten, Unterstützung des Habsburgischen Hauses gegen Frankreich, Anerkennung Ferdinand's, Vermeidung jeder feindseligen oder religiösen Einmischung in die Verhältnisse der österreichischen Erblande, Neutralität in der Geldernschen Erbfolgesache. Johann Friedrich wies diese Bedingungen nicht direkt ab, verlangte aber erhebliche Änderungen: Hinsichtlich des Konzils wollte er unter gewissen Voraussetzungen die Beschickung, nicht aber die Unterordnung zugestehen. Die Wiedertäufer versprach er in seinem Lande nicht zu dulden. Gegen Frankreich wollte er dem Kaiser 500 Reisige stellen und, was die Wahl anging, so verwies er auf seine obigen Forderungen. Ferdinand versprach nun, diese veränderten Artikel dem Kaiser zur Annahme zu empfehlen; sollte Karl jedoch nicht darauf eingehen, so wollte der König die Bedingungen für seine Person annehmen und dagegen die Konfirmation erteilen; wirksam sollte letztere allerdings erst werden, sobald Ferdinand Kaiser geworden.

Schlieſslich kommen wir zu den für uns wichtigsten Festsetzungen über den Nürnberger Frieden und die Kammergerichtsprozesse. Wir haben oben gesehen, wie eng mit dieser Frage die eventuelle Verlängerung und Erweiterung des Schmalkaldischen Bundes zusammenhing. Der Kurfürst formulierte seine Forderungen in einer Schrift, die er dem König am 8. November überreichen lieſs [1]. Er schlug darin vor, daſs in zweifelhaften Fällen die Entscheidung, was Re-

1) Dresdener Archiv ebenda.



ligionssache sei und was nicht, von ihm und dem Landgrafen bei der Pflicht, mit der sie Kaiser und Reich verwandt seien, gefällt werden sollte. Prozediere das Kammergericht oder Rotweiler Hofgericht trotzdem in Angelegenheiten religiösen Charakters, so solle es einer Strafe von 500 Mark Goldes verfallen, und der Kaiser sollte die gesprochenen Urteile durch besonderes Dekret vernichten. Ferner verlangte der Kurfürst die Aufhebung jener beschwerlichen Klausel, wonach der Nürnberger Friede nur bis zu anderweitigen Beschlüssen auf der nächsten Reichsversammlung gelten sollte, sowie die Ausdehnung des Friedens auf alle Stände, die sich seit 1532 der neuen Lehre angeschlossen hätten oder künftig anschliefsen würden. Er führte hierbei näher aus [1], dafs die blofse Ankündigung eines Reichstags infolge jener Klausel schon als eine feindselige Handlung erscheinen müsse, und erklärte weiter, dafs die Verbündeten jeden Angriff auf einen Glaubensgenossen, möge letzterer im Frieden benannt sein oder nicht, als gegen sich gerichtet betrachten und demgemäfs abwehren müfsten.

Unmöglich konnte nun Ferdinand daran denken, so weitgehende Zugeständnisse zu machen; das wäre ein Abweichen von der bisherigen kaiserlichen Politik gewesen, welches Karl V. kaum im äufsersten Notfall, der ja nicht vorlag, gutgeheifsen hätte. Der König erklärte daher offen, dafs er ohne Wissen und Genehmigung des Kaisers an dem Nürnberger Frieden nichts ändern könne; nur die strikte Handhabung desselben könne er versprechen. Hans Hofmann, einer der einflufsreichsten Räte Ferdinand's, gab übrigens dem Kurfürsten die Versicherung, dafs die Ansetzung eines Reichstags so bald nicht zu gewärtigen sei; sollte sie aber aus irgendeiner dringlichen Ursache dennoch erfolgen, so würde es nur im Einverständnis und mit Rat der protestantischen Fürsten geschehen. Daraufhin glaubte Johann Friedrich auf die zweite Forderung verzichten zu müssen. Er ging hierbei seiner eigenen Erzählung zufolge von dem Bedenken aus, dafs Ferdinand bei zu heftigem Drängen in

1) Pol. Korr. II, 315ff.



diesem Punkt vielleicht nachgeben, dafür aber in der dritten, wichtigsten Frage den Protestanten das ausdrückliche Versprechen abnehmen würde, daſs sie den künftigen Anhängern ihrer Konfession nicht beistehen sollten. Man sieht also, wie weit sich die bisherige Auffassung dieses Artikels der Wiener Abrede von dem wahren Sachverhalt entfernt. Niemals hat der König daran gedacht, die namentliche Einschränkung des Nürnberger Friedens, sei es ausdrücklich oder stillschweigend, fallen zu lassen. Im Gegenteil! Die Protestanten muſsten froh sein, daſs ihnen nicht direkt verboten wurde, sich derjenigen ihrer Glaubensgenossen anzunehmen, welche in der Urkunde von 1532 nicht benannt waren. Ferdinand erneuerte einzig und allein sein altes Wort, daſs er alsbald für wirklichen Stillstand der Prozesse Sorge tragen wolle nach inhalt des Nurnbergischen und Cadavischen vertrags, d. h. selbstverständlich nur für die im ersteren namhaft gemachten Stände [1]. Obwohl es sich nach dem Nürnberger Frieden von selbst verstand, sagte der König ferner den Stillstand nicht nur für die gegenwärtigen sondern auch für die künftigen Religionsstreitigkeiten zu, wogegen sich die Protestierenden ihrerseits nochmals verpflichten muſsten, niemanden seiner Güter wider den kaiserlichen Landfrieden und Stillstand zu entsetzen oder mit der That zu vergewaltigen. Zum Schluſs folgt dann ein Satz, der den Wert der Zusage ganz erheblich herabsetzt. Der König übernahm nämlich die Pflicht, für Stillstand zu sorgen, nicht etwa für die ganze nächste Zeit bis zum Konzil, sondern nur bis zum November 1536, also auf ein Jahr; für die spätere Zeit versprach er nur, daſs er den Kaiser bereden wolle, den Stillstand weiter zu garantieren. Wenn demnach seine Über-

1) In einem Briefe an Hans Hofmann vom 2. März 1536 erwähnt der Kurfürst u. a. ausdrücklich, daſs er in Wien vergeblich versucht habe, den Schutz des Nürnberger Friedens auch für die Herzöge von Pommern zu erwirken. Er bittet dann weiter, Hofmann möge trotzdem den König zu bewegen suchen, daſs er die Einstellung der Prozesse gegen Pommern veranlasse. Dresdener H.St.Arch. 10673 „Die Abfertigung und Handlung“.

redungskunst ihren Eindruck auf Karl verfehlte, so war nach Verlauf eines Jahres alles wieder beim alten. Allerdings nahm für diesen Fall auch Sachsen sein Recht zum Protest gegen Ferdinand's Wahl von neuem in Anspruch.

Fassen wir den Inhalt der Wiener Abmachungen kurz zusammen, so haben wir in ihnen eine interimistische Anerkennung Ferdinand's zu erblicken, deren Endgültigkeit von Bedingungen abhängig gemacht war, welche der Kaiser binnen Jahresfrist erfüllen sollte. Sie bestanden in gewissen Erklärungen zur goldenen Bulle, in der Bestätigung des Cleveschen Heiratskontraktes und in der Verschaffung wirklichen Friedens für die Evangelischen. Im Falle, dafs sie nicht erfüllt würden, sollte der Protest gegen Ferdinand's Wahl wieder aufleben und der Kadaner Frieden die Grundlage für die weiteren Beziehungen des Königs und des Kurfürsten von Sachsen bleiben. Am 20. November 1535 kam der Vertrag in dieser Weise zum Abschlufs [1]. Die Auffassung desselben als einer wichtigen Errungenschaft der Protestanten wird sich nach obiger Darlegung nicht mehr behaupten können. Eher wird man in dem Wiener Abkommen einen Beweis für die aufserordentliche Zähigkeit und Konsequenz der habsburgischen Religionspolitik zu sehen haben; denn wenn man berücksichtigt, wie ungünstig die Lage Karl's und Ferdinand's besonders in der ersten Hälfte des Jahres 1535 war, so wird man es kaum begreifen, dafs die Protestanten aus diesen Verhältnissen nicht mehr Vorteile für sich zu ziehen vermochten. Karl V. war damals durch den Zug gegen Tunis in Anspruch genommen und an jedem kräftigen Eingreifen in die deutschen Verhältnisse verhindert, Ferdinand noch immer nicht allgemein anerkannt; zudem drohte die Wiedertäuferbewegung, welche in Münster zu den

1) Der in der Pol. Korr. II, 320 veröffentlichte Artikel des Vertrages hat abweichend davon das Datum 22. November; wahrscheinlich bezeichnet dies den Tag seiner speziellen, abgesonderten Fassung. Während der vollständige Vertrag nicht allgemein bekannt gegeben wurde, wurde dieser eine Artikel wegen seines Interesses für die Gesamtheit der Evangelischen möglichst verbreitet. Die Jahreszahl „a. 34“ in der Pol. Korr. ist natürlich Druckfehler.



gefährlichsten Unruhen geführt hatte, immer weitere Kreise des Reichs zu ergreifen. Die abenteuerlichsten Gerüchte über aufrührerische Absichten der evangelischen Reichsstädte waren in Umlauf und fanden, obwohl gänzlich unbegründet, beim Kaiser und König Glauben [1]. Trotzdem wufsten sich letztere jeder neuen ernstlichen Konzession an die Protestanten zu entziehen; ja sie thaten nicht einmal dem feindseligen Vorgehen des Kammergerichts gegen die Schmalkaldener Einhalt. Sie begnügten sich vielmehr mit nichtssagenden, allgemeinen Versprechungen und Beteuerungen ihrer Friedfertigkeit [2]; dem Kurfürsten und Landgrafen machten sie unter Vorspiegelung freundlicher Gesinnung Bündnisanerbietungen — allerdings in sehr allgemeinen Ausdrücken [3] — und setzten es durch, dafs sich die Protestanten an der Reichshilfe gegen Münster beteiligten [4]. Das Wohlwollen für die Evangelischen, welches Ranke um diese Zeit am königlichen Hofe vorhanden glaubt [5], war in Wirklichkeit nur bei einem Teile der königlichen Räte, wie bei Hans Hofmann, aufrichtig, bei Ferdinand selbst aber erheuchelt, um die Protestanten in guter Stimmung zu erhalten und die Anerkennung der Wahl unter möglichst leichten Bedingungen zu erlangen. Wie nichtig seine Wiener Zugeständnisse waren, wird übrigens der weitere Verlauf der Dinge am besten zeigen.

Johann Friedrich reiste von Wien aus sofort nach Schmalkalden, wo ihn die Vertreter der anderen Bundesstände bereits erwarteten, um nun endlich über die Erstreckung und Erweiterung der Schmalkaldischen Einigung schlüssig zu werden [6]. Da die überwiegende Mehrheit der Einigungsverwandten längst auf jeden Fall zur Aufnahme neuer Mitglieder entschlossen war, so kam es nun darauf an, ob

1) Pol. Korr. II, S. 253 Anm. 2.
2) Ebenda Nr. 269. 270. 288.
3) Weim. G.A. reg. H. p. 97 Nr. 41. Ranke IV, 53.
4) Pol. Korr. II, 331.
5) Ranke IV, 52ff.
6) Pol. Korr. II, Nr. 330.

Sachsen trotz des ungünstigen Ausfalls der Wiener Verhandlungen dem allgemeinen Verlangen nachgeben würde. Nach seiner bisherigen Haltung mufste man mindestens auf einen sehr hartnäckigen Widerstand gefafst sein. Um so überraschender ist es, dafs es verhältnismäfsig wenig Mühe kostete, den Kurfürsten zu überreden. Über die schliefslichen Gründe seiner Willfährigkeit kann man keine volle Aufklärung gewinnen; wahrscheinlich liefs er sich vor allem von der Erkenntnis leiten, dafs eine Weigerung ihn nur gänzlich isolieren und die anderen Protestanten zur Gründung eines neuen Bundes mit freieren Grundsätzen veranlassen würde. Ferner tröstete er sich wohl damit, dafs Ferdinand die Aufnahme neuer Bundesglieder ja nicht eigentlich verboten hatte, und überhaupt mochte er in Wien den Eindruck erhalten haben, dafs der König in dieser Angelegenheit ein Auge zudrücken wolle. Der Abneigung des Kurfürsten gegen jede Verbindung mit zwinglisch oder wiedertäuferisch gesinnten Ständen wurde durch die Bestimmung Rechnung getragen, dafs jedes aufzunehmende Mitglied sich unbedingt zur Augsburger Konfession bekennen müsse. Welche Streitsachen künftig als religiöse von Bundes wegen zu vertreten und zu verteidigen seien, sollte in jedem einzelnen Falle die Bundesversammlung bestimmen. Aufserdem stellten die Verbündeten den allgemeinen Satz auf [1], dafs die im Wiener Vertrage übernommene Verpflichtung, niemanden seiner Güter zu entsetzen, das Recht zur Abschaffung von päpstlicher Gerichtsbarkeit, Zeremonieen und Mifsbräuchen nicht ausschliefse.

Hierin lag schon wieder der Keim neuer Mifsverständnisse und Zwistigkeiten zwischen der evangelischen und katholischen Partei, wie sich alsbald zeigen sollte. In seinem am 24. November erlassenen Mandat an das Kammergericht befahl nämlich der König die Einstellung aller gegen die Stände des Nürnberger Friedens anhängigen Prozesse; bei künftigen aber, schrieb er, sollte nur in solchen stillgestanden werden, welche ihrem Ursprung nach aus der

1) Pol. Korr. II, 321.



Zeit vor der Wiener Abrede herrührten [1]. Eine derartige Beschränkung stand nun nach Ansicht der Protestierenden im Widerspruch zu dem Wiener Artikel, und der Kurfürst führte daher brieflich bei Hans Hofmann heftige Klage [2]. Er liefs sich sogar zu der Drohung hinreifsen, dafs England und Frankreich den Evangelischen im Fall eines Angriffs beistehen würden. Hofmann erwiderte am 12. Januar 1536 [3], er habe die Beschwerde dem König vorgetragen und darauf in der That erlangt, dafs die angefochtene Einschränkung aus dem Mandat fortbleiben sollte. Er fügte aber hinzu, dafs Ferdinand sich über die Beschwerde gewundert hätte, da ja doch in dem Wiener Vertrage ausdrücklich gesagt sei, dafs künftig niemand mehr durch die Protestanten seiner Güter entsetzt werden sollte. Darauf also stützte sich, wie man sieht, jene Klausel inbetreff der künftigen Prozesse. Übrigens war es in Wirklichkeit ziemlich gleichgültig, ob die Einschränkung in dem Befehl stehen blieb oder nicht; denn der Gerichtshof kümmerte sich überhaupt nicht um das Mandat. Auf die Zusendung desselben schrieb er am 17. Februar [4] an Johann Friedrich: Sachsen und seine Zugewandten sollten sich versichert halten, dafs Kammerrichter und Beisitzer sich wie bisher dem Recht und den Ordnungen des Reichs gemäfs erzeigen würden. Das hiefs mit dürren Worten: man werde sich in keiner Weise in der Fortführung der Prozesse beirren lassen. Gegenüber dem ziemlich klar gefafsten Befehl des Königs wäre dieses Benehmen des höchsten Gerichtshofes unverständlich, wenn wir nicht wüfsten, dafs es sich auf Geheifs eines Höheren, nämlich des Kaisers selbst, gründete, der den Protestanten in einem Brief vom 30. November 1535 [5] recht im Gegensatz zu dem Wiener Vertrag seinen Unwillen über ihre Verletzungen

1) Ebenda S. 320 Anm. 1.

2) D. d. 1535 Dezember 27 im Weimarer G.A. reg. H., p. 108, Nr. 46.

3) Dresd. H.St.A. 10673 „Die Abfertigung u. Handlung etc.“.

4) Weimarer G.A. reg. H., p. 110, Nr. 49.

5) Pol. Korr. II, Nr. 348. Forsch. XXII, 627.

des Nürnberger Friedens und ihren Ungehorsam gegen das Kammergericht kundgab [1]. Obwohl dieses Zeichen kaiserlicher Gesinnung begreiflicherweise grofse Enttäuschung und Erbitterung im protestantischen Lager hervorrief, so liefsen sich die Einigungsverwandten doch zu keiner feindseligen Handlung gegen Karl V. bewegen, was um so mehr Anerkennung verdient, als ihnen Frankreich im Hinblick auf die neuen mailändischen Verwickelungen ein Bündnis gegen den Kaiser nahe genug legte [2]. Karl selbst fürchtete eine Verständigung der Schmalkaldener mit Franz I. in hohem Grade und suchte deshalb die erregten Gemüter durch mehrfache Beteuerungen seines Wohlwollens wieder zu beschwichtigen. Namentlich in einem aus Savigliano vom 7. Juli 1536 datierten Schreiben an die Protestierenden [3] wies er die Insinuation, als hege er kriegerische Absichten gegen die evangelischen Stände, mit scheinbarer Entrüstung zurück und versicherte, er werde den religiösen Zwist nie anders als durch friedliche Mittel beizulegen suchen. Auf den Gang der Kammergerichtsprozesse blieb diese Kundgebung, deren Zweck durchsichtig genug war, ohne jeden Einflufs. Die Stände versuchten nun noch einmal dadurch Abhilfe zu schaffen, dafs sie den Kaiser in aller Unterthänigkeit durch besondere Gesandtschaft die Rechtmäfsigkeit ihres Verhaltens und ihrer Beschwerden gegenüber dem Kammergericht ausführlich darlegen liefsen. Die Anregung hierzu ging von Strafsburg aus, dessen Rechtsgelehrter Dr. Franz Frosch eine Denkschrift ausarbeitete, welche namentlich die Rekusation des obersten Gerichtshofes rechtfertigen sollte [4]. Auf dem Frankfurter Tage im Mai 1536 wurde die Absendung der Botschaft endgültig beschlossen und das Nähere darüber auf einer Zusammenkunft der

1) Ranke a. a. O., der dies Schreiben gar nicht kennt, obwohl es auch von Seckendorf und Sleidan erwähnt wird, meint, dafs die Wiener Zusage erfüllt worden sei, und dafs die Protestanten darauf mit Karl und Ferdinand im besten Einvernehmen gelebt hätten.

2) Pol. Korr. II, p. 319.

3) Neudecker, Urkunden, S. 267.

4) Pol. Korr. II, Nr. 351 und 353.

Bundeshäupter zu Naumburg festgesetzt [1]. Joachim Marschalk von Pappenheim, Ludwig von Baumbach und Dr. Claudius Peutinger wurden zu Gesandten bestimmt. Zuerst verhandelten sie mit König Ferdinand in Innsbruck, wo sich aufserdem noch Hans von Dolzig eingefunden hatte. Der König stellte ihnen auf ihre Bitten am 7. August eine besondere „Fürschrift" an den Kaiser aus, in welcher er ihre Werbung befürwortete, und erklärte sich bereit, seine Kadaner und Wiener Versprechungen nach besten Kräften zu erfüllen [2].

Sehen wir zunächst zu, was in letzterer Hinsicht in Deutschland bis zur Rückkehr der Gesandtschaft vom Kaiser geschah. Ferdinand's Parteilichkeit und Unzuverlässigkeit zeigte sich recht deutlich besonders in einem Falle, der ihn persönlich näher anging. Die Stadt Lindau hatte in ihrem Frauenkloster, das allerdings unter königlichem Schutz stand, die Messe abgeschafft. Darüber war der König sehr erbost und verlangte durch Vermittelung des Kammergerichts die Wiederherstellung des katholischen Ritus, da die Stadt keine Gewalt über das Kloster habe. Alle Bitten und Vorstellungen Sachsens und Hessens zugunsten Lindau's blieben erfolglos und der Prozefs gegen die Stadt gestaltete sich immer bedrohlicher [3]. Mitte September wurde Ferdinand's Gesandten in Torgau eine neue Beschwerdeschrift des Kur-

1) Pol. Korr. II, p. 367 Anm. 2 und nr. 385. Vgl. Meinardus in Forsch. XXII, 610. Die Instruktion für die Gesandten d. d. Juli 6 ist im Weimarer G.A. reg. H, p. 102, nr. 45. Sie enthält auch eine Widerlegung des Vorwurfs, dafs sich die Protestanten mit Frankreich und England gegen den Kaiser eingelassen hätten. Es wird zugegeben, dafs Bündnisverhandlungen mit diesen Mächten geführt seien; doch wird gesagt, dieselben seien eben deswegen gescheitert, weil die Protestanten den Kaiser im Bunde ausnehmen wollten.

2) Ebenda Nr. 394. 403 und Weimarer G.A. reg. H, p. 103, Nr. 46.

3) Ebenda Nr. 329. 330. 361. 403. 404. 416. Während der ganzen zweiten Hälfte des Jahres 1536 war Hans v. Dolzig am Hofe Ferdinand's und betrieb neben speziell sächsischen Angelegenheiten die Einstellung des Lindauer Prozesses. Weim. G.A. reg. H, p. 103, Nr. 46. (Briefe Dolzig's an den Kurfürsten)

fürsten überreicht [1], aus der hervorgeht, dafs nicht nur Lindau sondern auch besonders Ulm und Efslingen noch immer vom Kammergericht bedrängt wurden. So drohte die im Wiener Vertrag gestellte Frist zu verstreichen, ohne dafs der versprochene Stillstand eintrat. Derselbe Mifserfolg zeigte sich auch bei den anderen Zugeständnissen des Königs. Schuld daran war weniger seine eigene Nachlässigkeit als der Eigensinn Karl's V., der weder in der Wahlnoch in der Heiratsangelegenheit dem Kurfürsten entgegenkommen wollte. Auch die persönlichen Bemühungen Johann Friedrich's, die kaiserliche Vollziehung der Wiener Abrede zu erlangen, waren umsonst. Zum Vermittler zwischen Sachsen und dem Kaiser hatte sich Wilhelm von Neuenaar hergegeben. Aus seinem vertrauten Briefwechsel mit dem Kurfürsten [2] ersieht man, dafs er besonders bei Karl's Schwester Maria, der Statthalterin der Niederlande, und bei dem kaiserlichen Feldherren, Heinrich von Nassau, Fürsprache einlegte. Man gab ihm hierauf zu verstehen, dafs der Kaiser zwar nicht abgeneigt sei, den Vertrag zu ratifizieren, jedoch den Unwillen des Papstes befürchte, dessen Geneigtheit er wegen seines Krieges mit Frankreich nicht verscherzen durfte.

So war und blieb denn der Wiener Vertrag ein toter Buchstabe. Um sich nun wenigstens für die nächste Zeit die weitere Anerkennung des Kurfürsten und seiner Anhänger zu sichern, ersuchte Ferdinand um Verschiebung des zur Erfüllung der Wiener Bedingungen gesetzten Termins Der Kurfürst wollte hierauf für ein weiteres Jahr eingehen, wenn der König den Stillstand der Prozesse für die verlängerte Frist nochmals in bestimmter Weise verhiefse. Eine solche Erneuerung seines Versprechens verweigerte aber Ferdinand bezeichnenderweise ganz entschieden [3], da er wohl wufste, dafs er keinen Rückhalt an seinem kaiserlichen Bruder finden würde, und da er die alleinige Verantwortung

1) Weimarer G.A. reg. H., p. 123. 124, Nr. 55.
2) Ebenda.
3) Ebenda p. 103, Nr. 46.

dafür scheute. Die Verhandlungen über diesen Punkt schwebten noch, als der König die willkommene Nachricht erhielt, dafs Karl demnächst seinen Vizekanzler Held nach Deutschland schicken würde, um alle bestehenden Zweifel und Zwistigkeiten zu beseitigen. Froh über den so eröffneten Ausweg aus seiner Verlegenheit, wälzte er alle weiteren Erörterungen auf den kaiserlichen Bevollmächtigten ab.

Held's Sendung stand im engsten Zusammenhang mit der oben erwähnten Botschaft der Protestanten. Karl V. hatte es in der ihm eigentümlichen Art und Weise vermieden, den Abgeordneten auf ihren Vortrag persönlich klare, offene Antwort zu erteilen, sondern am 31. Oktober in Genua lakonisch erwidert, er werde seinen Vizekanzler mit den erforderlichen Anweisungen nach Deutschland senden [1]. Obschon nun die Verbündeten durch Äufserungen, die Held in Italien gegen die Gesandten gethan, darauf vorbereitet waren, dafs die kaiserlichen Erklärungen kaum günstig für sie ausfallen würden, so wurden sie doch durch die überaus schroffe Art, mit welcher Held im Februar 1537 auf dem Schmalkaldener Tage jede Konzession verweigerte, empfindlich überrascht und verletzt. Ein näheres Eingehen auf die damaligen Verhandlungen liegt aufserhalb des Rahmens dieses Aufsatzes [2]. Wir haben hier nur soviel fest-

1) Pol. Korr. II, Nr. 421. Vgl. Meinardus in Forsch. XXII, 611 ff. Die protestantischen Gesandten waren nach einem Briefe Dolzig's am 14. August von Innsbruck aus zum Kaiser abgereist und hatten am 23. September, wie Pappenheim dem Kurfürsten berichtet, ihre erste Audienz bei Karl, der ihnen durch Dr. Held eine „aufzügliche" Antwort erteilen liefs. Pappenheim schrieb schon damals, er merke aus „geselligen Reden" des Dr. Held, dafs nicht viel zu hoffen sei; der Kaiser wolle seine Nürnberger Zusage bezüglich der Prozesse nur für reine Religionssachen „one allen anhang noch interpretation" gelten lassen. Die Gesandten folgten dann dem kaiserlichen Hoflager über Nizza und Savona nach Genua, wo endlich ihre Abfertigung erfolgte. Pappenheim erkrankte schon vorher in Savona und starb in Mailand. Die Antwort des Kaisers vom 31. Oktober traf laut Kanzleivermerk am 28. Dezember in Eisenach ein. Weimarer G.A. reg. H., p. 102, nr. 45 und p. 103, nr. 46.

2) Vgl. Ranke IV, 73 ff., Meinardus a. a. O., Pol. Korr. II,

zustellen, dafs Held's Erklärungen, anstatt den Wiener Vertrag zu bestätigen, denselben vollständig über den Haufen warfen. Von Stillstand der Prozesse war nun natürlich gar keine Rede mehr; ebenso wenig kam es zur vertragsmäfsigen Beilegung der Wahlsache oder zur Bestätigung des Jülich-Cleveschen Heiratsvertrages. Held sagte geradezu [1]: der Wiener Vertrag gefalle dem Kaiser gar nicht; die Zusätze zur goldenen Bulle könne Karl nur dann bewilligen, wenn sie ihm durch die Kurfürsten einstimmig vorgeschlagen würden; im übrigen könne er nur einen Revers geben, dafs Ferdinand's Wahl dem Kurfürsten von Sachsen und dessen Nachkommen an ihrem Wahlrecht nicht nachteilig sein solle. Eine weitere Weigerung, dem König Ehren und Titel zu gewähren, werde den höchsten „Ungefallen" Karl's nach sich ziehen. Der Kaiser sei kein Kaufmann, um mit sich handeln zu lassen; indessen sei zu hoffen, dafs er Sachsens Fügsamkeit in der Wahlsache mit der Bestätigung des Heiratsvertrages belohnen werde, vorausgesetzt, dafs der Kurfürst auch das zu Mantua angesetzte Konzil anerkenne und besuche. Johann Friedrich wies diese Vorschläge weit von sich; ja er lehnte jetzt sogar unbedingt die Verlängerung der Wiener Frist ab, indem er darlegte, dafs nach Held's Auseinandersetzungen doch kein Stillstand der Prozesse zu erwarten sei, selbst wenn Ferdinand wirklich sein bezügliches Versprechen wiederholte.

Somit lagen die Dinge fast genau ebenso wie v o r dem Kadaner Vertrag, soviel wenigstens den religiösen Frieden und die Wahlsache anlangt. Obwohl nun in Kadan und Wien ausgemacht war, dafs im Falle der Nichterfüllung der gegebenen Zusagen die Parteien jedenfalls keine Feindseligkeiten beginnen, sondern sich „an gleich und recht be-

---

Nr. 439. Ich stimme Meinardus' Ausführungen im allgemeinen bei, wonach Held gegen die kaiserlichen Instruktionen nicht so sehr in der Sache selbst als durch die herausfordernde Art seines Auftretens verstofsen habe. Vgl. auch den jüngst erschienenen Aufsatz von Heide in Hist.-pol. Bl. 102, 713 ff.

1) Weim. G.A. reg. H., p. 115, nr. 53.



gnügen lassen“ sollten, so war es doch natürlich, daſs der Kurfürst sich in der Wahlangelegenheit neuerdings die Unterstützung seiner Religionsverwandten zu sichern suchte. Am 28. Februar lieſs er den Städtebotschaften in Schmalkalden sein Anliegen vortragen [1]. Die Städte sollten ihm helfen, wenn die Wahlsache zum Vorwand eines Angriffs gegen ihn benutzt würde; denn im Grunde sei ja doch die Religion die Ursache der Anfeindung. Er gab dabei zu verstehen, daſs er ohne die Hilfe der Städte gezwungen sei, in der Wahlsache irgendeinen Ausgleich mit dem König anzunehmen; wüſste er sich dagegen von den Städten gestützt, so würde er sich „ohne einen beständigen Frieden“, auch in der Religionssache, nicht mit Ferdinand vertragen. Die Gesandten der Städte konnten hierauf wegen mangelnder Vollmacht keine bestimmte Antwort erteilen; doch glaubten sie im ganzen einen günstigen Bescheid ihrer Obrigkeiten in Aussicht stellen zu dürfen. Anders verhielten sich die Fürsten, von denen Franz und Ernst von Lüneburg dem Kurfürsten ohne Zögern die geforderte Zusicherung ihres Beistands gaben [2].

Wenn es nun auch nicht zu offenen Feindseligkeiten der Wahl wegen kam, so hat diese Angelegenheit doch viel zur Verschärfung des Gegensatzes zwischen dem Hause Habsburg und den Protestanten beigetragen. Auf allen künftigen Versammlungstagen kam die Sache zur Sprache; ganze Aktenbündel des Dresdener Archivs [3] legen Zeugnis ab von den Bemühungen beider Teile, einen befriedigenden Ausgleich herbeizuführen; allein es war umsonst. Nur vorübergehend hat Johann Friedrich den König anerkannt, so 1539 auf dem Frankfurter Tage, ferner im Jahre 1542. Dazwischen protestierte er z. B. bei Gelegenheit des Hagenauer Religionsgesprächs 1540 ausdrücklich gegen die Prä-

---

1) Pol. Korr. II, Nr. 439.

2) Dresdener H.St.A. 10673 „Schriften zw. d. Kurf. zu Sachsen u. Herzog Franzen“ etc.

3) Ebenda und 10674 „Handlung zw. Röm. kai. maj. Ferdinando“ etc.

sumtion, daſs seine Teilnahme an den Verhandlungen, welche von Ferdinand geleitet werden sollten, etwa die Anerkennung desselben als römischen Königs in sich schlieſse. Soweit ich das Material übersehe, scheint die Wahlsache vor der Unterwerfung Sachsens im Jahre 1547 überhaupt nicht erledigt worden zu sein. Nach dieser Katastrophe ist dann freilich der Widerspruch gegen Ferdinand's Würde unhaltbar geworden.

Ich stehe hiermit am Ende meiner Ausführungen. Hoffentlich ist es mir gelungen, die Bedeutung der Verträge von Kadan und Wien ins richtige Licht zu setzen und zu zeigen, daſs dieselben weder an sich selbst als Triumphe der protestantischen Diplomatie aufzufassen sind noch auch in Wirklichkeit zur Stärkung des Protestantismus in hervorragendem Maſse beigetragen haben Ich glaube eher, daſs die geschilderten Verhandlungen Zeugnis ablegen für die ganz erstaunliche Zähigkeit und das Geschick, mit welchen die habsburgische Politik auch hier trotz der schwierigsten Zeitverhältnisse dem Umsichgreifen der verhaſsten Neuerungen entgegenzuwirken gesucht hat. Wenn der Protestantismus trotzdem in jenem Zeitabschnitt einen so ungeahnten Aufschwung nahm, so verdankte er das auſser der ihm innewohnenden Kraft der Wahrheit nur dem Umstande, daſs der Kaiser durch die Gesamtlage der europäischen Politik verhindert war, seine feindselige Gesinnung schon damals durch gewaltsames Vorgehen zu bethätigen.

Beilage.

Vertrag zwischen dem römischen König Ferdinand und dem Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen. D. d. Wien, 20. November 1535.

Dresdener H.St.A. loc. 10674 „Handlung zu Wien etc.". Kopie nach einer vidimierten Abschrift. (Eine andere Kopie ebenda loc. 10673 „Die Abfertigung und Handlung etc.".)

„Zu wissen. als auf den vertrag, welcher hievor zu Kadan in dem kunigreich Behaim durch ... hern Albrechten ... erzbischof zu Mainz ... und hern Georgen, herzogen zu Sachsen ... in dreien furnemblichen haubtpuncten, als nemblich fur den erstn die religion, fur den andern des ... hern Ferdinanden, Romischen zu Hungarn und Beham kunigen ... Romische kunigliche wal und fur den dritten des furstentumbs Wirttenberg berurende aufgericht ist, allerlei handlungen, so derselbig vertrag mit ime bringt, beschehen sein, aber nicht alle in ir volziehung kommen mugen, wie der buchstab desselben vertrags ausweist, daraus gevolgt, das zuletzt und am jungsten zwuschn gedachter Romischen kuniglichn maiestet an einem und dem ... hern Johansen Friderichen ... churf., herzogen zu Sachsen, am andern tail neu handlung beschen sein, die das gewirkt haben, das sich gemelter churfurst von Sachsen in aigener person hieher zu gedachter kunig. mat. vorfugt und sich nach vermuge der abred dorfur zwuschen gedachter Romischen kunig. mat. und seinen churfurstlichen gnaden, den virden tag des monats augusti negstvorschinen beschlossn und vorbrift, baide tail in weiter handlung begeben haben, welche nach gnugsamer bewegung aller tail notturften ferner zu nachfolgender beschlislicher vorgleichung und vorainigung komen ist:

Nemlich dieweil nach vormug obgemelts Cadavischen vertrags uber der gedachten Rom. kunig. mat. vleissige handlung in vil wege beschehen bei den churfursten des reichs, die bewilligung des artiks (sic!), domit die gulden bul von dem ... her Carln, Romischen Kaiser ... erclert werden soll, noch nit erlangt ist, so solle gedachte Romisch kunig. mat. zwuschen dato und sant Martinstag schirstkunftig weiter mit ernentem churfursten zum embsigsten und vleissigsten handeln lassen auf die wege und

mainung, wie solchs der obgemelt Cadavisch vortrag im buchstaben mit ime bringt, also lautend: „„„Dorkegen hat die kunig. mat. bewilligt ..... [1] decretum irritans der kai. mat. cassirt sein solle."" und nachdeme aber villeicht, so gleichwol wie obstet bemelte Romisch kunig. mat. mit den curf. weiter handeln lest, uber vorbeschene vleissig verfolgung dieselbig churfursten ferner weigerung wie vor suchen und angezeigten artikel nit bewilligen wolten; im fal, so nu solichs beschee oder der gedachten kunig. mat. nit gelegen sein wolt, obgemeltermassen mit den churfurstn handeln zu lassen, so soll die gedacht Romisch kunig. mat. bei bemelter Romischn kaiser. mat. in obgemelter zeit geburlichs ansuchn thun, anhalten und erlangen, das gedacht kai. mat. under irem titel, insigel und handzaichn gnantem churfursten ain urkund und schein zustelle, das nu hinfur in ewig zeit, so man in dem fal stunde, das nach inhalt der gulden bullen die wal ains Romischn kunigs beschen solle, dieselbig kainer andern gestalt furgenomen, gehandelt noch in volzihung kommen, dann wie solchs der lauter buchstaben der gulden bullen mit ir bringt und das solcher urkund dise ausdruckliche peen angehengt werde: nemlich wo ain churfurst also wider den inhalt der gulden bullen handeln wurde, das derselbig vor sein person alsbald mit der tat sein churgerechtikeit verfallen, und dieselbig chur in solchem fal mit den gaistlichen durch die capitel und dan der fal der weltlichen mit den erben in andere wege versehen werden, damit die chur von den stiftn und die weltlichen von iren erbschaften angezaigter chur nit kommen; und wo auf angezaigte mas der gulden bullen zuwider durch ain mehrers der churfursten ain kunig erwelt wurde, des alsdann dieselbig wal decreto irritante itzt alsdann und dan als itzt nichtig und unbundig sein solle, und solle obgemelte handlung weiter nit dann auf die frei election und nit die ceremonien, so dorin gehalten, die sich die churfursten zu gebrauchn wissen, verstanden werden.

Und es will die Romisch kunig. mat. bei gedachter kai. mat. alles bruderlichen vleis anhalten und vorfolgen, domit ir kai. mat., so dieselbig die obbestimpt urkund dem churfursten vorfertigt, ⟨das sein kai. mat.⟩ dieselbig den andern curfurstn vorkunde. wo aber die gemelt kai. mat. zu solchm vorkunden uber allen furgewanten vleis nit bewegt werden möcht, alsdann soll gedachtem churfursten himit zugelassen sein, obgemeltr kai. mat. vorfertige urkund den andern seiner churfurstlichn gnaden mitchurfurstn zu vorkunden und anzuzaigen. so aber die gedacht Romisch kunig. mat. den erstn articl inhalt des Cadavischen vor-

---

1) In der Vorlage steht hier der bekannte Kadaner Artikel vollständig.



trags in der vorangesatzten zeit bei dem mehrer tail churfurstn in kunftiger handlung erlangen und entlich vollzogen wurde, so soll die gedacht Romisch kunig. mat. nit schuldig sein, die obgemelt urkund von der gedachten kai. mat. zu erlangen."

In jedem Fall soll der König aufserdem beim Kaiser durchsetzen, dafs dem Kurfürsten von Sachsen eine Verschreibung ausgestellt werde des Inhalts, dafs die römische Königswahl Ferdinand's, welche ohne Mitwirkung Sachsens erfolgt sei, dem Kurfürsten und seinen Erben an ihrem Wahlrecht unnachteilig sein solle; ferner sollte der Kaiser dem Kurfürsten eine „generalconfirmation, wie solche allen andern churfurstn in jungster der Ro. kunig. mt. wal gefertigt und geben ist", ausstellen.

„Gegen diesem, wie obstet, soll hinwiderumb gedachter churfurst von Sachsen sambt seinen mitverwanten verpflicht und schuldig sein, der gedachtn Rom. kunig. mat., inmassen andere churfurstn thun, alle schuldige gehorsam zu laisten und zu erzaigen und on alles ferner ausnemen und wegerung fur Romischen kunig ehren halten und erkennen und in der andern churfurstn decret, uber obgemelte irer Rom. kunig. mat. wal zu Coln beschehen, under seiner curf. gnaden insigel auch willigen, wie solichs ain copei aus seiner churf. g. canzlei under seiner churf. gn. handzaichn der kunig. mat. zugestalt ist, dorzu sich auch mit und neben gedachter kunig. mat. angezaigter beschehen election halben ainer einigung auf funf jar lang begeben, wie man sich zu baiderseits zwaier gleichlautender copeien mit kunig. mat. und des gedachten churfursten handen underschrieben, verglichen hat; und domit soll die handlung, so bisher dorwider beschehen ist, ganz todt und abe sein. Ferner als sich in gedachtem Cadavischen vertrag Ro. kunig. mat. bewilligt hat ..... [1] wirklich verschafft werden solle.

Ferner nachdeme in bemeltem Kadavischen vortrag ain unvorbintlicher articul des inhalts gestalt ist: es wollen auch die kunig. mat. sich bei der Rom. kaiserlichen mat. zum hochstn und treulichstn befleissigen, das der vertrag des churfursten von Sachsen mit Gulich und Cleve durch ir kai. mat. bestetigt werde, und nu nach vormuge obgeschriebens articl die gedacht Romisch kunig. mat. bei ermelter Romischen kai. mat. solchs vleis ange-

1) Hier folgt in der Vorlage der schon in den Forschungen Bd. XIII und in der Pol. Korr. II, p. 320 gedruckte Artikel des Vertrages bezüglich der Prozesse. Der Wortlaut weicht zwar von jenen Drucken in einigen unbedeutenden Kleinigkeiten ab, doch glaubte ich deswegen hier nicht nochmals den ganzen Artikel wiedergeben zu sollen. Die Abweichungen erklären sich übrigens meist aus dem Bestreben, den aus dem Zusammenhang des Ganzen losgelösten Artikel verständlicher zu machen.



halten und gehandelt, das sein kai. mat. auf angezaigt der Romischen kunig. mat. vorfolgen derselbn zu bruderlichem gefallen die gebeten confirmation uber den Gulichschen hairatsvortrag gnediglichen gefertigt und seiner Rom. kunig. mat. mit diesem ausdrucklichen beschaid uberschickt hat, das sein kunig. mat. gedachtem churfursten solche confirmation gegen bewilligen zusagen und vorsicherung nachvolgender artikel und sonst nit zustellen noch uberantwurten solle: [1] erstlich, das der churfurst von Sachsen bewillige, so die bepstlich hailikait mit bewilligung Rom. kaiser. mt. ain concilium ausschreiben wurde, das sein churf. g. solchs annemen, bewilligen, und was dorauf beschlossen, volzihen wolle. [2] zum andern das sein churfurstlich gnad im glauben uber seiner churf. gnaden confession zu Augsburg gethan, kain abfal thue noch ainich neuerung furneme. [3] zum dritten, das sein churf. g. die widerteufer und ander uncristlich secten nit leiden sondern auszurotten verhelfe. [4] zum virden, das sein churf. gnad der Rom. kai. mat. wider den kunig von Frankreich hulf offensive und defensive thun wolle. [5] zum funften, das sein churf. gnad die Rom. kunig. mt. fur Romischen konig on alle wegerung erkennen ehren und haltn wolle. [6] zum sechsten, das sein churf. g. wider gedacht kai. und kunig. mt. osterreichische, burgundische und Niderland nit thun noch handeln, sich auch kainer derselben noch anderer irer kunigreichen und land unterthanen des glaubens sach in keinen weg annemen noch die an sich zihen wolle. [7] zum sibenden das sein churf. gnad dem herzogen von Gellern nit anhengig sein und im fal, so dasselbig land zu gedachter kai. mat. handen gebracht werden solt, das sein churf. gnad dem herzogen von Lotringen oder andern, so dornach stellen wolten, kain hulf rat noch beistand in ainichen weg nit erzaigen wolle. [8] Zum achten das gedachter kai. mt. von ermelten churfursten von Sachsen ain gnugsame vorschreibung und vorsicherung vorfolge, wo ainer oder mer artikel obgemelt nit volzogen oder denen zuwider gehandelt wurde, das den die gefertigt confirmation, so sie seinen churf. g. zugestelt wurde, nit wirklich sonder unbundig sein solle.

Und dann die gedacht Rom. kunig. mt. zu gehorsamer und bruderlicher volzihung ires von kai. mt. entpfangen bevels obgeschrieben acht artikel gemeltem churfursten von Sachsen furhalten und mit seinen churf. g. doraus handeln hat lassen und zuletzt die obgemelten der kai. mt. furgeschlagen artikel von gedachtem churfursten von Sachsen nachvolgender gestalt himit in craft dieser vorfassung bewilligt zugesagt und angenommen sein, dieselbig auf nachbenannten fal anzunemen:

Nemlich das concilium belangende: wan die bapstlich hailikait mit bewilligung gedachter Romischen kai. mt. ain concilium

ausschreibet und die malstat gegen Mantua benennt und durch ain particularhandlung und nit ainen gemainen reichstag durch den merer tail der chur. und fursten angenommen bewilligt und solchs dem ernanten churfursten gnugsam anzaigt und vorkundt wirdet, so will derselbig churfurst in aigner person oder durch seiner churf. gn. gesannten auf demselben concili zu Mantua auf geburliche und gnugsame vorsicherung erscheinen. [2] zum andern ist gedachts churf. von Sachsen gemut willen und mainung, in des glaubens sachen auf der cristlichen bekenntnus, so seiner churf. gn. herr vater und sein churf. gnad selbs neben andern iren mitverwannten jungst zu Augsburg auf gehaltenem reichstag gethan und wie es in seiner churf. g. landen bishere gehalten, gelernt und gepredigt ist, zu bleiben und dorwider nicht zu thun noch zu handeln. [3] zum dritten, so will gedachter churfurst die widerteuferischen und andere uncristlich und vorfurisch secten itzo noch kunftiglich in seiner churf. gn. furstentumb und land nit leiden, sonder dieselbig ausrotten und einwurzeln zu lassen kains wegs gestatten, als dann sein churf. gnad bisher auch nit gethan hat. [4] zum virden, so bewilligt sich gedachter churf. von Sachsen zu erzaigung undertenigstr dankbarkait, so seinen churf. gnaden die confirmation als obstet verfolgt, der gedachten Rom. kai. mat. wider den kunig von Frankreich offensive oder defensive ainen reuterdinst mit funfhundert geruster pferd auf funf monat lang in seiner churf. g. aigen kosten zu laisten, dergestalt das der an und abzug obgemelter funfhundert geruster pferd an der malstat aine in den steten Coln oder Speier gemelter kai. mt. gefallen nach beschen solle. und so nach vorscheinung angezaigter funf monats glaists reiterdinsts ernannte kai. mt. bemelts curf. reuter der funfhundert pferd gar oder zum tail in irem dinst weiter notturftig sein wurde, so sollen dieselben reuter, doch auf vorgehende gutliche handlung vorgleichung und vorsicherung irer besoldung, gedachter kai. mat. vor andern hern zu dinen schuldig sein und auch in gedachter kai. mt. wolgefallen stehen, also die anzal reuter zu gebrauchen oder dorfur das gelt zu erfordern. und so irer kai. mat. das gelt fur die reuter zu nemen gelipt, solle auf ides gerust pferd zehen gulden reinisch geraicht und durch denselben curf. bezalt werden; doch das der zug im werk sei. so auch der obgemelt churfurst oder derselben erben des falls erleben, also das die furstentumb Gulich und Cleve inhalt des hairatsvortrag an sein churf. gnad oder derselbn erbn kommen und dieselbige wurklich in besitzung haben, so sollen und wollen sein churf. g. und derselben erben mit den niderlendischen und burgundischen landen ainer erbainung inhalt einer sondern copei, der man sich mit ainander vergleicht hat, ein-

gehen. [5] zum funften, die Romisch kunig. wal belangend, dieweil dieser artikel hievor in eingang gestalt ist mit was, wie derselbig richtig gemacht werden soll, so hat gedachter churfurst geacht, denselben weiter oder mehrer in diesem seiner churfurst. gnaden articl auszufuren von unnöten sein. [6] zum sechsten, so bewilligt sich gedachter churf. von Sachsen vor sich und seiner churf. g. erben, wider die osterreichischen, burgundischen noch Niderland offensive tatlichs nichts furzunemen noch zu handeln, sich auch der underthanen in bemelten auch andern irer kai. und kunig. mat. kunigreich und erbland seßhaft des glaubens halben mit der tat nit anzunemen, darzu wider schutz noch schirm nit zu geben, es waren dann sach, das sich ainer oder mer aus obermelten landen in seiner churf. gnaden landen mit wohnung niderthun wurden. [7] zum sibenden, so soll und will gedachter churfurst dem herzog von Gellern wider gedacht kai. mt. wider haimlich noch offentlich in kainerlai gestalt anhengig oder behelflich sein; und im fal, so dasselbige land zu gedachter kai. mat. handen gebracht werden solt, das sein curf. gnad dem herzogen zu Lotringen oder andern, so dornachstellen wolten, kain hulf rat noch beistand in ainichen weg nit erzaigen wolle. [8] zum achtenden, als die gedacht kai. mt. uber ire anzaigte artikel von ernenntem churf. ain gnugsame vorsicherung und vorschreibung begert, bittet sein churfurstlich gnad dieselbig solcher vorschreibung, wie oben begert ist, gnediglichen zu erlassen; dann sein churf. gnad wolle das halten und volzihen, das sich sein churf. gnad in obbemelten artikeln bewilligt haben und dorwider nit handeln, inmassen sein churf. gnad in andern bewilligung und zusagen, von seiner churf. gnaden beschehen, ihe und allewege gethan hat. so aber sein churf. gnad solcher vorschreibung nicht erlassen werden mag, so erbeut sich gedachter churfurst angezaigter artikel halben ain gnugsame vorschreibung zu vorfertigen: wo durch seiner churf. gnaden ainer oder mer derselben bewilligten artikel nit volzogen oder denen zuwider gehandelt wurde, das doch zuvor und ehe, ob solche nichthaltung beschehe, mit recht erkannt werden soll, das dan die gefertigt confirmation gar nit wirklich sondern unpundig sein und gedacht m churfursten noch seinen erben in ainichen weg kainen behelf geben soll.

Und aber zwuschen gedachter Romischen kaiserlichen mt. obgeschrieben furgeschlagen und dann ernants churfursten dornach volgend bewilligte artikel in etzlichen derselben nit ain klainer underschid befunden ist, und gnanter Rom. kunig. mt. nit geburen oder fugen wollen, aus irem von kai. mt. entpfangen beschaid und bevel zu gehen, damit dann gedachter churfurst bemelter Romischen kunig. mat. gnedigs und freuntlichs gemut

in dem werk erkenne, so hat sich die Romisch kunig. mat. himit bewilligt, das dieselbig obgeschrieben des churfursten von Sachsen bewilligte artikel gedachter kai. mat. mit dem ehsten furbringen und mit allem gnedigen vleis handeln lassen wollen, ob sein kai. mat. zu bewegen sein möcht zu bewilligen, des ermeltem churfursten von Sachsen seiner kai. mat. gefertigte gnugsame confirmation uber den Gulichschen hairatsvortrag gegen itzo des churfursten vorgeschribn bewilligt und angenomenen artikel zugestalt werden solle.

Und so nu dieselbig Romisch kai. mat. zwuschen dato und sant Mertinstag schirstkunftig in obgemelte des churfursten von Sachsen articl bewilligt und der vorgeschrieben artikel ainer, in der electionsach gestalt, volzogen und der stillstand an dem kai. camer- und andern gerichten wirklich vorfolgt, auch die kai. mt. nach vorscheinung sant Mertinstag den stillstand bis auf das obgemelt concilium oder ain versamblung des reichs, als obstet, wirklich vorschafft und demselben churf. von ernentr kunig. mt. die kaiser. confirmation zugestalt wirdet, so soll und will der bemelt churfurst die ernant Romisch kunig. mat. fur Romischen kunig ehren halten und erkennen, wie obstet. in dem fal aber, das der gemelten Rom. kai. mt. uber itzt gedachter kunig. mat. vleissige vorfolgung nit gelegen sein wolte, gedachts churf. von Sachsen obgeschrieben artikel in ernenter zeit anzunemen und ir kai. confirmation derhalben demselben churf. zustellen zu lassen, so ist ferner abgeredt und vorglichen, das zu gedachter Rom. kunig. mat. willen und gefallen steen soll, gedachten churfursten ain gnugsame confirmation uber berurten Gulichschen heuratsvertrag under derselben titel, insigel und handzaichn zu fertigen, und er der churfurst dieselbig anzunemen verbunden; doch solche confirmation erst zu der zeit, so ir Rom. kunig. mat. in des reichs administration wesentlich komme, in ir craft gehen und wirklich sein und dorgegen gemelter churfurst die artikel, so sein churf. gnad, als obstet gegen der kai. mt. bewilligt hat, gegen itztgedachter kunig. mat. zu volzihen schuldig und vorpflicht sein, doch mit diser enderung: nemlich als oben gesetzt ist, das sich der churfurst bewilligt, den reuterdinst wider den kunig von Frankreich zu laistn, solle derselbig reuterdinst im fal, so die kuniglich [mt.] in wirkliche administration des reichs komme, von gedachtem churfursten ain mal auf irer kunig. mat. ersuchen in das kunigreich Hungarn, wider die Venediger, Franzosen und sonst andere, die mit seinen churf. g. nit in ainung oder vorwanntnus sein, vorfolgen, doch das zu dem an- und abzug ain solche malstat benent werde, die sich mit ferre und weite des wegs den malstetten Coln und Speier ungeforlich vorgleiche. Das auch zu

der zeit, so bemelter churfurst oder seiner churf. gnaden erben die furstentumb Gulich und Cleve wirklich einnemen, die erbainung zwuschen den niderlendischen und burgundischen landen mit bemeltem churfurstn von Sachsen und seiner churf. g. erben, wie sie obgemelter massen abgeredt ist, aufgericht und in ir volzihung komme. so aber die gedacht Romisch kunig. mt. der administration des reichs nicht erlepte, das in gottes willen und gefallen stet, so soll der kunig. mat. gevertigte confirmation, so sie hinausgeben wurde, nit craft noch wirkung haben, auch der bemelt reuterdinst von gedachtem churfursten von Sachsen oder seiner churf. gnaden erben gedachter kunig. mt. erben zu leisten nicht schuldig sein; aber sonst sollen die andern artikel, der sich gedachter churf., wie obstet, bewilligt, gehalten und ires inhalts volzogen werden. und es werde die obgemelt confirmation des Gulichschen hairatsvertrags durch ermelt kai. oder kunig. mat. gefertigt, so solle doch dieselbig gedachtem herzog Jorgen von Sachsen an seiner furst. gnaden gerechtikait und anforderung, so sie zu Gulich und Berg zu haben vormainen, an iren rechten unnachtailig sein.

Und zum beschlus ist fur bedinglich geredt und bewilligt: so in bestimpter zeit ainer oder der ander vorbemelter articl, was die Romisch kunig. wal betrifft, nicht erlangt, die bemelt kai. mt. auch nit in gedachts churfursten artikel und zustellung derselben kaiserlichen confirmation des Gulichschen hairatsvortrags bewilligen oder auf kai. mat. vorwiderung die kunig. mat. solche confirmation under irem titel, wie vorstet, nit fertigen wurde, noch auch die wirkliche abschaffung der gerichtlichen proces und stillstand von dato bis auf Martini nit vorfolgte, auch die bemelt kai. mt. den ferrern stillstand von Martini bis zu bemeltem concili oder vorsamblung des reichs nit wirklich vorordente, so sollen alsdann die sachen bei dem articl des Cadavischen vortrags und jungster vorsicherung, so ernenntem churfursten von Sachsen von der Romischn kunig. mt. geben ist, bleiben und gedachtem churfursten und seiner churfurstlichen gnaden mitvorwanten an seinen und iren rechten dordurch nichts benommen sein, sich auch ain tail gegen dem andern an gleich und recht begnugen lassen, alles treulich und on geferde. des zu urkund sein disser vorainigung und vorgleichung zwu in gleichem laut gemacht und mit gedachter kunig. mat. und des churf. von Sachsen aigen handen underschrieben und irer kunig. mat. und seiner churf. gnaden anhangenden insigeln vorfertigt. beschehen in der kuniglichen stat Wien den 20ten tag des monats novembris nach Christi geburt funfzehenhundert und im funfunddreissigsten jarn."

Hamman von Holzhausen.

Von

Arthur Kleinschmidt.

Lange Zeit abseits von Frankfurt a. M., heute durch die Ausdehnung der Stadt in enger Berührung mit ihr liegt, von einem Weiher umgeben, der Schlittschuhläufern ein liebes Rendezvous bietet, ein altes bequemes Herrenhaus ohne architektonische Zier, die Öde. Seit dem 13. Jahrhunderte gehört sie der Familie der Freiherrn von Holzhausen, die sie nach dem Brande vom 18. Juli 1552, wo Moritz von Sachsen bei Frankfurts Belagerung auch sie einäscherte, neu aufbauten; noch 1539 hatte Micyllus sie in der Widmung seines Werkes „De re metrica“ an Justinian von Holzhausen als lieblichen Sitz des Frohsinns und geistvollen Lebensgenusses besungen. Es war schon lange her, seit die Familie ihre Burg im Dorfe Holzhausen an der Höhe verlassen hatte — ich finde in einer Urkunde Kaiser Friedrich des Rotbarts aus Regensburg 1180 Sibot von Holzhausen — und ihren Sitz in der alten Reichsstadt nahm; schon 1253 begegnet uns Heinrich von Holzhausen unter den Schöffen, 1279 Giselbert unter den Grundbesitzern.

Bald stand die Familie in dem regen Leben und Wirken der alten Krönungsstadt mitten inne; keine Kirche, kein Kloster findet sich dort, an das sie nicht Stiftungen und Geschenke gegeben, und darum treten uns überall die drei silbernen Rosen in schwarzem Felde in den Kirchen entgegen; bei den Weifsfrauen, bei denen einst die gebeugte Hohenstaufin Margareta vor den Verfolgungen Albrecht's

des Entarteten von Thüringen Zuflucht fand, wurde 1477 die Holzhausen-Kapelle eingeweiht. Untrennbar verknüpfte sich die Geschichte des Geschlechts mit der Frankfurts; eine wurde solidarisch mit der anderen, die Holzhausen stellten der neuen Vaterstadt 66 Bürgermeister, sind heute ihr vornehmstes und ältestes Geschlecht, und haben im Zeitalter der Reformation die entscheidende Stimme geführt; Hamman und Justinian von Holzhausen sind neben Philipp von Fürstenberg und Johann von Glauburg die ersten Staatsmänner Frankfurts gewesen. In Hamman, meinem direkten Ahnherrn, verehrt Frankfurt einen seiner erleuchtetsten und glänzendsten Mitbürger. Er wurde 1467 geboren. Sein Vater, der Schöff Johann, war sehr wohlhabend, baute das stattliche Haus „Zum Goldstein“ mit eigener Hauskapelle, welches an der südlichen Ecke von Buch- und Paulsgasse gelegen wegen des Marienbildes am Eckpfeiler vom Volke „Marieneck“ genannt wurde (jetzt Brönner'sches Haus); er heiratete 1464 in zweiter Ehe Katharina von Schwarzenberg, deren Vater Henne auf der zweiten Pilgerfahrt nach San Jago di Compostella 1432 starb, und segnete 1475 das Zeitliche; ihn überlebten seine Söhne Hamman und Gilbrecht, von denen letzterer im Goldstein wohnte, als ein Feind des Klerus bezeichnet wird und am 7. Juni 1514 starb. Von Hamman's Jugend und Erziehung wissen wir nichts, doch mufs letztere eine vorzügliche gewesen sein; sonst dürfte Hamman nicht eine solch seltene Geistesbildung erlangt haben, wie sie ihn gerade auszeichnete [1]; weite Reisen vervollständigten das Werk der Lehrer. Er hielt treu zur Kirche, und als er, wie es häufig von Frankfurtern geschah, 1491 Rom besuchte, erwirkten er und sein Genosse Karl Kühorn für sich und die Ihren einen Ablafsbrief. Nach der Heimkehr heiratete Hamman noch 1491 Margareta von Hell, genannt Pfeffer, die älteste Tochter des als Staatsmann und Günstling Kaiser Friedrich's III. bemerkenswerten Doktors Georg von Hell, genannt Pfeffer, der unter vier

1) Bereits 1480 wurde er in Tübingen, der neu gegründeten Universität, immatrikuliert.



Kurfürsten Kanzler von Mainz war, 1488 den dem Erzbistume Trier gehörigen Trierischen oder Alten Münz-Hof (fast der ganze Raum zwischen der Trierischen und der Steingasse, Lederhalle, Trierisches Plätzchen Nr. 11) in Erbleihe nahm, sich infolge seiner Ehe mit einer Frosch in die Adelsgesellschaft zum Alten Limpurg aufnehmen liefs und 1498 im Trierischen Hofe starb. Hier wohnten Hamman und Margaretha seit 4. September 1495, an welchem Tage ihnen zahlreiche, für unseren Begriff höchst bescheidene Haussteuern, meist in die Küche, geschenkt wurden; Hamman's Mutter blieb im Goldstein, von wo sie oft zur Kur nach Wiesbaden ging, und starb am 3. Januar 1498. Hamman wurde am 2. Mai 1493 Ratmann, am 9. Juli 1499 Schöff und bekleidete 1507, 1518, 1524 und (seit 1. Mai) 1530 das Amt des älteren Bürgermeisters. Im Trierischen Hofe und auf der Öde durchwehte ein frommer adeliger Sinn die Häuslichkeit, alles war gediegen und wohlerprobt, nichts haltlos, schwächlich, fahrig; wer diese Schwelle betrat, fühlte sich im Banne gesunder und kraftvoller Anschauungen, im Dunstkreise einer imponierenden Persönlichkeit, der freudig und unwillkürlich Gehorsam geleistet ward; die reizende, seinem Geiste wahlverwandte Hausfrau schenkte dem Manne, zu dem sie mit Ehrfurcht aufschaute, vier Töchter und drei Söhne, doch raffte der Tod zwei Knaben und zwei Mädchen rasch hin; um so inniger schlossen sich die Eltern an ihren einzigen Stammhalter Justinian (geb. im Oktober 1502, gest. am 9. September 1553) und an die mit Philipp vom Rhein und Arnold von Glauburg verheirateten Töchter Margarete und Katharina. Wohl bekannt mit Wilibald Pirckheimer, Erasmus und anderen Humanisten, vereinigte Hamman um sich eine Reihe bedeutender Köpfe, einen humanistischen Kreis, der, von Freisinn erfüllt, echt nationale und darum der Hierarchie feindliche Tendenzen hochhielt, und so fand er bald Anknüpfungspunkte mit Ulrich von Hutten, dem intimen Freunde seines Schwiegersohns Glauburg. Wir besitzen drei eilige Briefchen Huttens an Glauburg aus dem Jahre 1519, in denen er des verehrungswürdigen Hamman gedenkt; in ihn hauptsächlich setzte er sein Vertrauen, als

er am 26. Juli d. J. Glauburg wegen der beabsichtigten Verlobung mit dessen Nichte Kunigunde schrieb; wollte ihre Mutter, damals mit Schöff Frosch vermählt, mit der Tochter gar hoch hinaus, so sollte Hamman mit seinem diplomatischen Takte sie ausforschen, bearbeiten und ihr den Verdacht nehmen, Hutten sei ein Revolutionär. Trotz aller Bereitwilligkeit Hamman's scheiterte Hutten an den Vorurteilen der Mutter, und die Dame seines Herzens folgte Dr. Adolf Knoblauch zum Altare. Diesem Kreise gehörten an Philipp von Fürstenberg, neben Hamman der bedeutendste Frankfurter der Zeit und sein intimster Freund, Hamman's Bruder Gilbrecht und sein Vetter Blasius, die Glauburg, Neuhausen, Bromm, Claus Stalburg „der Reiche“ u. a., und hier regte sich zuerst das Bedürfnis gründlicher Reform des Schulunterrichts im Geiste des Humanismus. Voll Jammer sahen diese Patrizier die tiefe Unwissenheit des Volkes, das von der Kirche nicht etwa belehrt, sondern vielmehr in politische Wirren und in sophistisches Schulgezänke hineingestofsen wurde; voll Liebe zu dem klassischen Altertume, in seinen Schriftstellern wohlbelesen, fanden sie in der klassischen Bildung und Poesie die köstliche Schale, welche das Mannah der christlichen Wahrheit aufnehmen sollte, und so ebnete der Humanismus der Reformation die Wege. Mit den elenden Schulen unzufrieden, vernahmen sie von Claus Stalburg viel Gutes über den Erzieher seiner Söhne in Paris, Wilhelm Nesen; durch ihn war Stalburg in vertraute Beziehung zu Melanchthon getreten, die erste Verbindung Frankfurts mit Wittenberg angeknüpft worden; Erasmus hielt grofse Stücke auf den merkwürdigen Hessen, der jetzt in Löwen wirkte, von dem uns zwar nur wenig überkommen ist, der aber der Vertrauensmann der Besten seiner Zeit war. Darum setzten Hamman und seine Freunde im Rate die Berufung eines lateinischen Magisters durch und so sehr auch Kurfürst Albrecht von Mainz grollte, nahmen sie ihre Kinder aus dem bisherigen Unterrichte. Nesen unterzeichnete am 14. September 1520 seinen Bestallungsbrief; die Lateinschule war keineswegs eine Patrizierschule, sondern für alle Bürgerkinder bestimmt, und Hamman vermietete als Vor-

mund seines Neffen Gilbrecht an sie den „Goldstein“, in dem Nesen Wohnung nahm, mit fünfzig Gulden Gehalt bedacht; die Schule wurde sofort im Herbste eröffnet und erfreute sich solchen Zulaufs, daſs Nesen frühe um einen Hilfslehrer einkam, freilich ohne Gehör zu finden. Sie stand in allgemeiner Achtung selbst im Auslande, galt als Musteranstalt, den Feinden der Aufklärung wie Cochläus, dem Dechanten des Liebfrauenstifts, und anderen Klerikern aber als „Ketzerschule“, sie ist die Urmutter des heutigen Gymnasiums. Von ihr ging eine gewaltige Anregung der Gemüter aus, die Hamman sorglich nährte; aus eigenen Mitteln unterstützte er die Schule, sein Herzenskind; er gab Nesen neuen Sporn zum Geisteskampfe, schulte ihn an seiner reichen Lebenserfahrung und sog begierig aus dem Verkehre mit ihm frische Lebenslust. Täglich hielt der Magister eine öffentliche Vorlesung über Humaniora; zu seinen Füſsen saſsen Hamman und Blasius von Holzhausen, Philipp von Fürstenberg, Jakob Neuhausen, Arnold von Glauburg und andere Leuchten der Reichsstadt; sie machten in dem für Nesen so ruhmvollen Eifer, sich fortzubilden, eine „Schola Patriciorum“ aus.

Als Luther am 14. April 1521 auf dem Wege nach Worms Frankfurt passierte, übernachtete er in der Herberge „Zum Strauſs“, dem „Goldstein“ gegenüber, besuchte Nesen's Schule, legte segnend die Hände auf den Kopf der Knaben Hieronymus von Glauburg und Christoph von Stalburg und verbrachte den Abend in vertraulichem Gespräche mit Nesen und Hamman. Die alte Mutter des Blasius, Katharina von Holzhausen (geb. Frosch), welche das Haus Spangenberg an der Liebfrauenkirche bewohnte, sandte Luther zwei Maſs Malvasier, besuchte ihn, küſste seine Hand und soll gesagt haben, von ihren Eltern habe sie gehört, es werde einer kommen, der des Papstes Privilegien widerspreche, und das sei er. Er reiste am 15. ab, besuchte aber auf der Rückreise am 27. April abermals Nesen's Schule und verbrachte wohl den Abend im „Strauſs“ mit den Holzhausen, Stalburg, Glauburg, Frosch, Neuhausen und Bromm in ernsten Gesprächen von Kirche und Reich; tags darauf reiste er nach Friedberg

weiter. Seine Saat aber blieb zurück, seit seinem Besuche war Nesen aus einem Humanisten ein begeisterter Mitstreiter Luther's geworden, der nun der Schola Patriciorum zuerst die bestimmte Grundlage einer religiösen, evangelischen Überzeugung verlieh. Nesen bewog Hamman und Blasius von Holzhausen, Claus Stalburg und Johann Frosch, ohne Vorwissen des Rates, dem Hartmann Ibach zu gestatten, daſs er im März und April 1522 im Katharinenkloster drei evangelische Predigten, die ersten in Frankfurt, halten dürfe. Ibach aber sprach so heftig gegen die römische Kirche, daſs es Hamman tief verdroſs; denn nichts war ihm antipathischer als Schroffheit und Exceſs. Der Rat kam in Zwist mit dem Kurfürsten von Mainz, den die katholischen Pfarrer aufhetzten; es entstanden Differenzen mit Hutten, den Herren von Cronberg und anderen Rittern der Umgegend, die sich für Ibach und seinen Schüler Brunfels erwärmten; in seiner Furcht gebot der Rat Ibach, die Stadt zu räumen, denn trotz seiner Hinneigung zur Reformation mied er den Bruch mit Rom. Nesen führte 1522 auch Ökolampadius bei seinen Gönnern ein, fand aber immer weniger Geschmack an der Haltung des Patriziats gegenüber Luther's Reformation. Mit der Überwindung Sickingen's durch Kurpfalz, Kurtrier und Hessen geriet die reformatorische Bewegung in Frankfurt vorerst ins Stocken, der Zwist mit Cochläus und anderen Geistlichen verbitterte Nesen das Leben, und er verlieſs Frankfurt Ostern 1523, um sich nach Wittenberg zu wenden, wo er schon am 6. Juli des folgenden Jahres in der Elbe ertrank, beweint von Luther, Melanchthon und den gröſsten Zeitgenossen; im April 1524 hatte er noch einmal mit Melanchthon Frankfurt besucht und ihn zu Holzhausen und Stalburg geführt. An Nesen's Stelle an der Schule trat Ludwig Carinus aus Luzern, doch nur vorübergehend, denn schon am 14. September 1523 unterschrieb der bekannte Humanist Jakob Micyllus (Moltzer) aus Straſsburg seine Bestallungsurkunde; für ihn verbürgte sich Hamman, indem er die Verschreibung unterzeichnete und siegelte, was er auch 1526 bei der Erneuerung des Kontraktes that. Melanchthon hatte ihn warm empfohlen, Carinus blieb im

Amte, bis Micyllus am 27. Oktober 1524 dasselbe antrat. 1529 siedelte die Lateinschule aus dem „Goldstein“ in das eben von den letzten Mönchen verlassene Barfüßserkloster über, kehrte zwar 1531 in den „Goldstein“ zurück, blieb aber seit 1542 dauernd bei den Barfüßsern. Micyllus wurde der eigentliche Vater des Gymnasiums, indem er die Lateinschule in volle Blüte brachte; da die Mittel im Rate knapp waren, Micyllus aber nicht länger mit fünfzig Gulden auskommen konnte und wollte — Hilfslehrer mußste er überdies selbst bezahlen —, so schoſs Hamman seit der Erneuerung des Kontraktes am 14. September 1526 ihm jährlich zwanzig Gulden zu, ebenso viel erhielt Micyllus aus dem Schwanaufonds und stand sich somit auf neunzig Gulden. Er lebte im schönsten und regsten Verkehre mit den Patriziern, besonders mit den Holzhausen, ein Verkehr, den Melanchthon stets befestigte. Justinian von Holzhausen, Hamman's Sohn, und sein Vetter Johann von Glauburg, der Bruder von Hutten's Kunigunde, waren die ersten Frankfurter Patrizier, die seit Beginn der Reformation in Wittenberg immatrikuliert wurden (19. Dezember 1524); sie hörten Jura, gingen aber besonders bei Melanchthon aus und ein, pflegten sorgfältig die Beziehung zu ihm, und Justinian blieb auf ewig sein Freund.

Wie hoch Hamman den Wert von Dialektik, Rhetorik und lateinischem Stil schätzte, beweist sein Brief an Justinian nach Wittenberg (16. Juli 1525), ebenso wie besorgt er Luther's kühnen Bahnen folgte; hier heiſst es: „Deine drei Schreiben und wie der Martinus Luther sich in die Ehe begeben hat, habe ich verlesen, und ich besorge, es wird ihm nicht wohl nachgeredet werden und mag ihm einen groſsen Abfall bringen. Er hat, als man das ihm zulegt, ein Büchlein ausgehen lassen wider die Bauern, darin Doktor M. heftiglich anhält, die Bauern zu würgen. Wo er das hat lassen ausgehen (das ich gern wissen wollte), bringt ihm einen gewissen und bösen Geruch, als ob er wider seine zuvor ausgegangenen Schriften geschrieben und blutgierig sei. Laſs mich mit der Nächsten, so du haben magst, Botschaft wissen, was daran sei. . . . . Ich werde berichtet,

M. Philippus soll Dialecticam gelesen haben oder noch in der Arbeit sein, die zu lesen; daselbst sollst Du Fleifs anwenden, dieselbige zu studieren, denn in unserem Auflauf (s. unten) denselben zu tilgen und niederzudrücken, haben wir Mangel gehabt an Leuten, die etwas beredt waren und persuadieren konnten. Die Rhetorik macht einen geschickt, der ungeschickt von Natur ist, darum sollst Du Dich darin alle Tage üben und latine et vulgari sermone, tu desinis scribere latine, Du sollst als latine schreiben und ob ich Dir deutsch schreibe, lafs Dich nicht bekümmern und vale iterum." Als Melanchthon 1527 drei lateinische Gedichte von Micyllus herausgab und mit einer herzlichen Widmung an Justinian sandte, legte er ihm Micyllus warm ans Herz und schrieb im Hinweise auf den alten Hamman: „Es ist die Pflicht einsichtsvoller Männer, die gelehrten Studien gegen die ungerechten Urteile unerfahrener Menschen zu vertreten: wie das Dein weiser Vater mit seltener Beharrlichkeit bis auf den heutigen Tag gethan hat, der, wie er selbst mit einer nicht gewöhnlichen wissenschaftlichen Bildung die Staatsgeschäfte übernahm, von der Überzeugung durchdrungen ist, dafs zur Verwaltung des Staates und der Gerichte, zur Aufrechthaltung der bürgerlichen und religiösen Ordnung, nichts mehr befähigt als gründliche wissenschaftliche Kenntnisse. Darum hat er es sich zur Aufgabe gemacht, die Männer zu beschützen, die sich bei Euch um Förderung der Wissenschaften bemühen; was so rühmlich ist, dafs fürwahr niemandem mit mehr Recht Denkmäler für die Rettung des Staates, niemandem mit gerechterem Grunde Bürgerkronen zuerkannt werden können als denen, die den Flor und die Ausbreitung wissenschaftlicher Bildung sich angelegen sein lassen. So hast Du denn, Justinian, in Deiner Familie das edle Beispiel Deines Vaters vor Augen, dem Du Dich nicht unähnlich zeigen darfst." Und Justinian ward ihm ähnlich; ohne Schmeichelei konnte ihm Micyllus am 6. September 1539 schreiben (Dedikation von „De re metrica"): „So oft Du den Kreis Deiner Verwandten und Schwäger um Dich versammelt hast, so kommt es mir vor, als säfsest Du inmitten eines Lyceums oder einer Akademie."

Alles Wohlwollen Melanchthon's, alle Gunst des Patriziats konnten aber mit der Zeit nicht verhindern, daſs infolge der Religionszwiste der Besuch der Lateinschule abnahm; Micyllus sah seine Thätigkeit gelähmt und nahm im Februar 1533 eine Professur in Heidelberg an, um freilich im September 1537 auf Betreiben Justinian's und anderer Gönner wieder an die Spitze des Frankfurter Gymnasiums zurückzukehren.

Hamman war nicht nur Humanist, nicht nur bestrebt, im Rate Frankfurts der besonnene Vermittler und berufene Schlichter alles Haders zu sein, sondern spielte auch eine groſsartige Rolle bei den Verhandlungen am Reichstage wegen der Religion und nahm an der Reformation den innigsten Anteil, wenn er auch noch am Maria-Magdalenentag (22. Juli) 1525 bei der Prozession den das Sakrament tragenden Priester feierlich geleitete.

Ranke sagt von den Berichten Hamman's über die Reichstage, die er wie Baumgarten, Janssen u. a. eifrig benutzte, sie seien ihm eine wertvolle Quelle zu seiner Reformationsgeschichte gewesen; denn sie zeugen in jedem Worte von hellem Verstande, scharfem Urteil, staatsmännischem Blicke und Scheu vor Überstürzung. Als Hamman am 28. September 1522 auf dem Nürnberger Reichstage eintraf, wohin ihn Frankfurt an Stelle Fürstenberg's zum erstenmal deputiert hatte, war die Stadt noch leer; allgemein im Reiche schien man Aufruhr zu befürchten, die Fürsten wollten ihre Lande nicht verlassen, der Kampf gegen Sickingen und die Acht über ihn waren im Gange, und Hamman schrieb im Oktober seinem Vetter, dem Bürgermeister Johann von Glauburg: „Die Stände schicken sich übel am Reichstage, noch kein Fürst ist angekommen; ich wollte, daſs ich zuhause wäre.“ Er meinte, es sei trotz der eifrigen Bemühungen des Erzherzogs Ferdinand zweifelhaft, ob der Reichstag in Gang komme, und lehnte das Mandat Aachens Anfang Oktober ab. Schon im November besorgte man eine Empörung der Bauern, „woraus ein Bundschuh entstehen möge“. Erst am 17. November konnten die Sitzungen beginnen; die Lage der Dinge war zerfahren, jeder Reichsstand wälzte

die Schuld auf die Kollegen, und mit Recht fühlten sich die Vertreter der Reichsstädte zurückgesetzt. Am 17. Dezember schrieb Hamman nach Frankfurt: „Kurfürsten und Fürsten sind des Gemütes und der Meinung, hinfort den Städten keinen Stand oder Stimme in Reichstagen und Geschäften zu vergönnen, sondern sie gänzlich auszuschliefsen. Desgleichen auf keinem Reichstag nicht mehr gehört oder vernommen." Die städtischen Abgesandten verlangten in einer Beschwerdeschrift die Beibehaltung des bisherigen Brauches, wurden aber am 23. Januar 1523 so schnöde abgewiesen, dafs Hamman am 25. d. M. entrüstet an den Rat schrieb: „Über diese schimpfliche, spöttliche und verächtliche Antwort sind die Gesandten der Städte fast unlustig, und haben sich dess vereiniget, auf der Kurfürsten, Fürsten und anderer Stände Beschliefsen keine Antwort zu geben und in nichts zu verwilligen, auch den Abschied nicht helfen zu versiegeln." Während der Bischof von Würzburg, einen Überfall durch Sickingen befürchtend, wegen der allgemeinen Gärung in seinem Stifte heim wollte, schrieb Hamman am 25. Januar an Glauburg: „Neue Zeitung weifs ich nicht zu schreiben, denn dafs sich die Sachen und Läufe und was hier auf dem Reichstag gehandelt wird, zu einem grofsen Widerwillen, zu Widerwärtigkeit und Aufruhr zutragen. Gott wolle seine Gnade und Barmherzigkeit uns mitteilen, und abwenden. Dieser Reichstag ist, um Frieden zu machen, ausgeschrieben worden; so machen wir hier nichts anderes, denn einen Unfrieden und Widerwärtigkeit." Und wenige Tage später an den Rat: „Auf den 8. Februar haben Kurfürsten, Fürsten und Stände den Reichstag beschlossen, aber ich versehe mich, der Abschied wird nicht durch alle Fürsten versiegelt werden, und also werden die Fürsten und andere verreiten. Die gemeinen Frei- und Reichsstädte werden in grofsen Ungnaden der Fürsten von diesem Reichstage abscheiden, da sie in nichts bewilligt haben auf diesem Tag. Was Gutes daraus wird, (wird) man mit der Zeit befinden." In der That wurde der Abschied nicht von allen versiegelt. Auch auf dem am 14. Januar 1524 eröffneten Nürnberger Reichstage vertrat der Bürgermeister Hamman die Vater-

stadt, um schon am 18. der Befürchtung Ausdruck zu geben: „Mich will bedünken, die Sachen werden überzwerg gehen.“ Als Venningen im Namen der Fürsten das Reichsregiment angriff, für das nur Kursachsen einzutreten wagte, schrieb Hamman (1. Februar) heim: in dieser Rede sei das Reichsregiment „wahrlich wohl ausgehiept und was demselbigen übel ansteht, lauter und wohl angezeigt“ worden. Der Kurfürst von Sachsen zog, ohne Gehör gefunden zu haben, am 26. Februar davon, und Hamman meldete: „Aller Kurfürsten, Fürsten und Stände Meinung ist, kein Regiment mehr zu haben.“ Mit Mühe verhütete Erzherzog Ferdinand die Abschaffung, der Reichstag wurde am 18. April verabschiedet, das der Auflösung nahe Reichsregiment nach Eſslingen verlegt; jedes Verständnis für allgemeine Reichsinteressen war verschwunden, Zwietracht der Grundcharakter des deutschen Reiches.

Die Unruhen des Bauernkrieges zogen auch Frankfurt in ihren Strudel; lange schon gärte es wegen der Religionszwiste, nun war von Jena Dr. Gerhard Westerburg, der Schwager des berüchtigten Carlstadt, gekommen; um ihn bildete sich im stillen aus den Zünften eine festgeschlossene Partei, die sowohl nach Verbesserung der kirchlichen Zustände wie nach Erleichterung der bürgerlichen Lasten verlangte. Er organisierte das Komplott und verfaſste Beschwerdeartikel, die er bis Köln hin versandte; am 17. April 1525 rotteten sich die Neustädter und Sachsenhäuser auf dem St. Petersfriedhof zusammen, die Wortführer waren ein Schneider, ein Bender und ein Schuster. Die Bürgermeister Hamman von Holzhausen und Hans Steffan von Cronstetten forderten, die Beschwerden sollten schriftlich übergeben werden, aber die Aufrührer wollten davon nichts hören, warfen sich über die Keller der Geistlichkeit, die flüchtete, und wurden nur mit Not von Bübereien gegen die Juden abgehalten. Bald war die ganze Stadt in der Gewalt der bewaffneten Empörer, der Rat saſs hilflos im Römer, die Rebellen achteten nicht auf die Vorstellungen des Rates und der von ihm Abgesandten, lieſsen sich zwar von Fürstenberg bewegen, einen Revolutionsausschuſs von 61 zu er-

nennen, in dem nur Alten Limpurg nicht vertreten war, und übergaben dem Rate am 20. und 22. April 45 Artikel, die zwar große Mäßigung atmeten, aber auf Grund des Gottesworts die sozialen Zustände im Sinne der Radikalen umzugestalten strebten. Es blieb dem geängstigten Rate und der Geistlichkeit keine Wahl; in ihrer Not nahmen sie am 22. April die Artikel an, und die Bürgerschaft schwur von neuem den Bürgereid. Der Revolutionsausschuß löste sich nicht auf, sondern spitzte sich am 25. April zu einem ganz radikalen Ausschusse der Zehn unter dem Schuster Hans von Siegen zu, der immer schroffere Forderungen erhob, während der helle Haufen Metzler's und Berlichingen's der Stadt einen Besuch androhte. Die Stimmung verschärfte sich, am 8. Mai erscholl die Sturmglocke, Fürstenberg, der am 1. d. Mts. an Hamman's Stelle getreten, wurde in seinem Hause gebrandschatzt; zum Glück zog der helle Haufen von Frankfurt abseits, hier öffneten sich vielen die bisher blinden Augen, der Rat ermannte sich und ergriff fester die Zügel; am 17. Mai mußte Westerburg die Stadt räumen. Durch ihn aber war die Reformation wieder in Fluß gebracht worden, seit dem 24. April hatte sich unter dem Drucke des Aufstandes der Rat mit der Berufung protestantischer Prädikanten beschäftigt; seit Pfingsten predigten Dionysius Melander und Johann Bernhard Algesheimer unter großem Zulaufe bei Liebfrauen und St. Leonhard und lehrten den entschiedensten Radikalismus, von Zwingli's Anschauungen abhängig. Hamman sah ihre Extravaganzen mit großem Unwillen; er hoffte, durch die Berufung des hochbegabten Johannes Cellarius ihnen ein Gegengewicht zu geben, aber ihr Terrorismus nahm derart zu, daß Cellarius sich nicht behaupten konnte und Micyllus' Schule zerfiel. Am 26. Mai 1527 fand die erste protestantische Taufe in Frankfurt, die einer Tochter Algesheimer's, statt.

Hamman vertrat auf dem Augsburger Reichstage von 1525/26 abermals Frankfurt, diesmal zugleich Wetzlar; am 8. Mai 1526 wählte der Rat ihn und Berthold vom Rhein zu Vertretern auf dem Speierer Reichstage, und Wetzlar erteilte ihm abermals sein Mandat. In der Städtekurie lag

zu Speier der eigentliche Sitz des evangelischen Prinzips, sie setzte alle Energie ein; Hamman stellte sich versöhnungsfreundlich zwischen die streitenden Parteien, mufste aber häufig über die evangelische Geistlichkeit klagend nachhause schreiben, denn anstatt ihm die Arbeitskraft zu erleichtern, sann sie auf eigenen Vorteil, nicht auf gemeinsamen Nutzen. Gestaltete sich auch das Verhältnis der städtischen Vertreter zu den evangelischen Fürsten und ihren Hofstaaten freundschaftlich und führte zu häufigen Einladungen und Begegnungen, so sahen doch jene bald mit Ungeduld, wie die Glaubensfrage hintangesetzt wurde, und die Frankfurter schrieben am 30. Juli heim: „Neue Zeitung wissen wir weiter nichts, denn dafs die Kur- und Fürsten Bankette halten und spielen.“ Besonders energisch traten die Städte in der Eingabe vom 4. August auf, und die Frankfurter Relation vom 12. August betonte, die Städte würden in keine Türkensteuer willigen, „es werd' dann zuvor die Städte des heiligen Glaubens halber in Frieden gestellt und die Beschwerung der Geistlichen von ihnen abgewandt“; die Relation vom 21. sprach die Befürchtung aus, weder vom Reiche noch vom Kaiser noch von anderen sei Trost und Hilfe zu erhoffen, und der Abschied vom 27. August erschien den Vertretern der Mainstadt „wie das alt herkommen, also das Einem gefallen wird und dem Andern gar nit“. Sie hielten die Anlehnung an Pfalz und Hessen für ratsam, ein Verständnis der Freunde des Gottesworts für erfordert; Hamman war denn auch 1527 bei den Verhandlungen der Städte wegen eines evangelischen Bündnisses sehr thätig. 1526 schlofs er sich am 31. Mai mit wenigen Ratsgenossen von der Teilnahme an der Fronleichnamsprozession aus.

Vom Kaiser zum „lieben und getreuen Rat bei dem Reichsregimente“ ernannt, ging er 1526, für diese Amtszeit des Dienstes daheim entbunden, nach Efslingen, sah aber voll Kummer die Fruchtlosigkeit der Arbeiten des Regiments, bei dem er noch mehrfach bis zur Auflösung von 1530 amtierte. Am 30. Dezember 1530 nahm Karl V. in Speier Hamman von Holzhausen, „seinen und des Hei-

ligen Römischen Reichs lieben getreuen und Rat bei dem Reichsregiment, und dessen Sohn Justinian, des Heiligen Römischen Reichs Gerichtsschöffen zu Frankfurt, in seine und des Reichs sondere Gnade, Verspruch, Schutz und Schirm samt ihrer beider Häuser, Leute, Hab und Güter", welche Huld er 1551 auf alle Holzhausen ausdehnte. Am Abende seines Lebens erschien Hamman im Mai 1535 in Heidelberg, um mit Fürstenberg, Johann Fichard u. a. (Quellen zur Frankfurter Geschichte, Bd. II, S. 255) seine Vaterstadt gegen die Anklagen zu verteidigen, die der Kurfürst von Mainz wegen Kirchenschändung erhoben hatte; er mußste sich aber überzeugen, an Aussöhnung sei nicht mehr zu denken, Frankfurt müsse sich dem evangelischen Bunde anschließsen. Dies geschah auf dem Schmalkaldener Konvente von 1537, auf dem Justinian und Weißs von Limpurg den Beitritt Frankfurts unterzeichneten.

Mit Ruhe durfte Hamman dem nahenden Tode entgegen schauen, denn in Justinian lebte ihm ein Erbe voll Kraft und Ruhm, der sein Werk, die Reformierung Frankfurts, zum Abschlusse brachte; 1528 hatte er Anna von Fürstenberg geheiratet, die Tochter von Hamman's Herzensfreund, die ihm als letzte des Geschlechts dessen reichen Besitz zubrachte; die Hochzeit war die erste, die auf Alten Limpurg frei ausgerichtet wurde, denn bisher mußste jeder Gast seine Zeche selbst bezahlen. Ein schönes Bild der Verlobung Justinian's ist in den Ahnensälen der Öde. Dort aber fesselt aller Augen ein Meisterwerk des älteren Lukas Cranach: „Lasset die Kindlein zu mir kommen." Dies 1539 gemalte Bild (welches nach Schuchardt nur teilweise von Cranach herstammen soll) bietet in den zahlreichen Kleinen die Porträts von lauter Holzhausen, der reichen Descendenz Justinian's, unter die Cranach merkwürdigerweise Luther und seine Frau mit Kinderzügen gezeichnet hat. Goethe spricht von dem Bilde, das uns Verwandten als Perle der Öde dünkt, als von „Christus, der die Mütter und Kinder um sich her versammelt, merkwürdig durch die glücklich gedachte Abwechselung der Motive von Mutterliebe und Verehrung des Propheten", und fügt hinzu:

„Wohlerhaltene Familiengemälde aus der älteren Zeit geben uns einen Begriff von der Würde des genannten Geschlechts und der Kunstliebe seiner Ahnherrn“ (Über Kunst u. Altertum, Bd. I, S. 65, 1818).

Allgemein betrauert war Hamman am 30. Oktober 1536 verschieden; auf seinen Wunsch wurde er nicht bei den Vorfahren in der katholischen St. Michaelskapelle am Dome, die unter dem Familienpatronate stand, sondern als der erste der Familie bei der protestantischen St. Peterskirche bestattet, wo eine einfache Inschrift der Nachwelt seinen Namen verkündigte und ihn der Gnade Gottes empfahl. Der dankbare Micyllus aber rief ihm aus Heidelberg in die Gruft nach:

„Hamman, der würdige Greis, Holzhausen's edlem Geschlechte,
Selbst sein Schmuck, entstammt, ruhet in Frieden allhier.
Er, der der Vaterstadt die Wege der Bildung eröffnet
Und für das lautere Wort mutige Kämpfe bestand.
Treuer Beschützer und Wächter des inneren Friedens der Bürger,
Hat er für's Wohl des Staats willige Opfer gebracht,
Auch durch klugen Verzug so manche Gefahren gewendet;
Vater des Vaterlands nannte mit Recht ihn die Stadt.“

ANALEKTEN.

1.

Die Stellung der deutschen Nation des Baseler Konzils zu der Ausschreibung eines Zehnten, durch welchen die zur Griechenunion notwendigen Geldmittel beschafft werden sollten.

Von

Dr. Wilh. Altmann

in Greifswald.

Bereits am 11. Februar 1435 hatte die deutsche Nation verschiedene Forderungen inbezug auf den Ablafs und die Geldsammlungen geltend [1] gemacht, welche das Baseler Konzil behufs Gewinnung der Mittel zur Zurückführung der Griechen in den Schofs der allgemeinen Kirche anordnen wollte; so hatte die deutsche Nation vor allem die Verwaltung der in Deutschland gesammelten Geldsummen (Art. 2) für sich beansprucht und verlangt, dafs ein etwaiger Überschufs zugunsten der Orte, in denen die Sammlungen stattgefunden hatten, verwendet (Art. 4) werden solle. Ein Teil dieser Forderungen (so namentlich die des zweiten Artikels) war ihr auch zugestanden [2] worden, als im April 1436 jener Ablafs wirklich ausgeschrieben worden war.

1) Protestatio facta per inclytam nationem Germanicam super materia indulgentiarum in facto Graecorum in generali congregatione die Veneris 11. Februarii 1435. Mansi, Conciliorum collectio XXX, 903. Vgl. Hefele, Konziliengeschichte VII, 595.

2) Vgl. Pückert, Die kurfürstliche Neutralität während des Baseler Konzils, S. 76.

Als dann das Konzil zu Anfang des Jahres 1437 mit der Absicht umging, noch einen Zehnten auszuschreiben [1], um die 70000 Gulden — so hoch wurden die Kosten, welche durch die Überfahrt und die Ankunft der Griechen erwachsen sollten, veranschlagt — sich zu verschaffen, nahm die deutsche Nation auch inbezug auf diese Geldangelegenheit wieder eine selbständige Haltung ein: in den beiden Konzilssitzungen vom 26. April und 7. Mai 1437, von denen die letztere bekanntlich äufserst stürmisch verlief, erhob sie einen energischen Protest. Diese nicht unwichtige Thatsache ist bisher, so viel ich sehe, unbekannt geblieben: die vielen Dokumente, welche über diese beiden Sitzungen vorliegen (besonders auch bei Cecconi), enthalten doch nicht das mindeste über dieses Vorgehen der deutschen Nation. Wohl aber lernen wir dasselbe aus einem Notariatsinstrument kennen, dessen Original gegen Ende des vorigen Jahrhunderts in der Bibliothek des Breslauer Domkapitels gewesen und damals nebst den dort befindlichen für die Beziehungen Schlesiens zum Baseler Konzil in Betracht kommenden Urkunden von dem um die schlesische und namenlich Breslauer Geschichte so hoch verdienten Rektor Klose abgeschrieben worden ist. Die Sammlung dieser Abschriften befindet sich auf der Breslauer Stadtbibliothek (Hdss. Klose Nr. 124); sie bildet den Grundstock einer gröfseren Publikation über das Verhältnis Schlesiens zum Baseler Konzil, welche ich demnächst auf Veranlassung des Vereins für Geschichte und Altertumskunde Schlesiens (Codex dipl. Silesiae XV) veröffentlichen werde. Da jenes Notariatsinstrument, dessen Original ich in der Bibliothek des Domkapitels bisher vergeblich gesucht habe, für die allgemeine Kirchengeschichte und auch für die deutsche Geschichte von Wert ist, schien mir seine Veröffentlichung [2] an dieser Stelle angebracht.

In der Klose'schen Handschrift nimmt es die Blätter 43^v bis 46^v ein. Nach der ebendaselbst fol. 4^r gegebenen Beschreibung des Originals war es auf weifsem Pergament mit tiefschwarzer Dinte von einer italienischen Hand geschrieben und

1) Cecconi, Studi storici sul Concilio di Firenze. I. Antecedenti del Concilio. Nr. CIX.

2) Wunderbar ist es, dafs Johann von Segovia, welcher als Zeuge fungiert hat, dieser Vorgänge mit keinem Worte gedenkt. Die Hoffnung, dafs dieser so überaus wichtige Quellenschriftsteller doch noch von der Wiener Akademie vollständig veröffentlicht werden wird, wird man doch wohl aufgeben müssen, da dem ersten Bande die Hälfte des zweiten erst nach dreizehn Jahren (1886) gefolgt ist. Um so mehr ist das Fehlen eines Registers, welches die Benutzung des dickleibigen Folianten sehr erschwert, zu beklagen; dieses könnte doch wenigstens nachträglich angefertigt werden!



umfaſste 73 Zeilen nebst 4 Zeilen, welche auf die Unterschrift des Notars kamen. In seiner äuſserlichen Form hat es viele Ähnlichkeit mit den Dokumenten Nr. CXIX und CXX bei Cecconi. Es lautet folgendermaſsen:

In nomine domini amen. ex tenore presentis publici instrumenti universis et singulis presentibus et futuris pateat et sit notum, quod anno a nativitate ejusdem domini millesimo quadringentesimo tricesimo septime indictione quinta decima et die *1437 April 26* Veneris vicesima sexta mensis aprilis, pontificatus sanctissimi in Cristo patris et domini nostri domini Eugenii divina providentia pape quarti anno septimo, — reverendissimis reverendisque in Cristo patribus et dominis dominis Juliano tituli sancte Sabine in Germania, Johanne tituli sancti Petri ad vincula sancte sedis apostolice legatis, Ludovico tituli sancte ecclesie Arelaten*sis* sancte Romane ecclesie presbyteris cardinalibus vulgariter nuncupatis; Johanne archiepiscopo Tarentin*o*; Johanne Antiochen*o*, Ludovico Aquilegien*si* patriarchis; Amedeo Lugdunen*si*, Nicolao Panormitan*o*, Francisco Mediolanen*si* archiepiscopis; Petro Dignen*si*, Alvaro Conchen*si*, Alfonso Burgen*si*, Anthonio Portugalen*si*, Martiali Ebroycen*si*, Matheo Albinganen*si* episcopis ac aliis dominis episcopis abbatibus ceterisque dominis doctoribus et magistris in magno numero et multitudine copiosa sacrum Basilien*se* Concilium representantibus et celebrantibus in generali congregatione, videlicet in majori ecclesia Basilien*si*, de mane more solito congregatis, prefatis reverendissimis patribus dominis cardinalibus sancte Sabine et sancti Petri legatis necnon archiepiscopo Tarentin*o* presidentibus in eadem — in mei notarii publici et testium infra scriptorum presentia post nonnullos actus in ipsa generali congregatione agitatos et expeditos inter cetera concordata dominorum ad concordandum deliberationes in sacris deputationibus ipsius sacri Concilii factas et habitas, priusquam in generali ipsius congregatione concludantur, deputatorum nuncupatorum duodecim lecta fuerunt eorum concordata, que sequuntur:

„Super protestationibus inclite nationis Germanice super impositione decime alias et nuper factis concordant omnes sacre deputationes, quod admittantur hujusmodi protestationes.“

Quibus quidem concordatis sic ut premittitur lectis venerabilis ac circumspectus vir dominus Nicolaus Sachow decanus ecclesie Lubicen*sis* super impositis collectis et colligendis (quo ad inclitam nationem Germanicam in dicto sacro Basilien*si* Concilio officiarius generalis nomine ejusdem inclite nationis Germanice illiusque suppositorum quorumcunque et eisdem adheren-

tium surgens in medium) postquam narasset se habere a dicta inclita natione Germanica in mandatis, quod quantumque necessarium foret quascunque protestationes oportunas de et super hujusmodi collectis et colligendis facere et interponere posset: sicuti apparebat ex nota per magistrum Georgium Frey ejusdem sacri Concilii et inclite nationis Germanice notarium et scribam ibidem tunc presentem inde sumpta et signeto suo manuali signata; quam unacum quadam alia protestationis cedula, quam in suis tenebat manibus, ibidem coram ipso sacro Concilio porrexit et tradidit legendas; dicens et faciens dictus dominus decanus, ut in ipsa protestationis cedula continetur (quam ibidem legi) et ipsam protestationem per ipsum sacrum Concilium admitti petiit.

Que ibidem per venerabilem virum magistrum Petrum Bruneti alterum notariorum ipsius sacri Concilii de mandato ejusdem Concilii ibidem alta et intelligibili voce lecte fuerunt. quarum quidem note et protestationis cedularum tenores sequuntur et sunt tales:

[*Nota Georgii Frey.*] Die Mercurii decima septima mensis aprilis anno domini millesimo quadringentesimo tricesimo septimo in inclita natione Germanica loco et more consuetis solemniter congregata presidente reverendo patre domino *Nicolao* episcopo Gurcensi placuit, quod venerabilis vir decanus Lubicensis innovet protestationem nationis in materia indulgentiarum ac decime in facto reductionis Grecorum imposite, quandocunque necessarium fuerit, et alias oportunas [*protestaciones*], de quibus sibi videbitur, interponat; et quod cras cum aliquibus ad se assumendis eat in deputationibus ac tandem in congregatione generali admitti petat.

1437 April 17

1437 April 18

Sic signavit Georgius Frey.

[*Protestatio nationis Germanice*] Cum nunc de decretatione decime nuper pro expediendo negotio reductionis Grecorum concluse agatur et pro parte inclite nationis Germanice suppositorumque ejusdem tunc certo modo efficaciter fuerit protestatio circa eandem impositionem et conclusionem decime emissa, apud acta hujus sacri generalis Basiliensis Concilii cum inde secutis registrata, ne igitur per taciturnitatem quicquid de predicta protestatione et inde secutis pereat, ego Nicolaus Sachow decanus ecclesie Lubicensis super impositis hujusmodi collectis colligendis, quo ad dictam inclitam nationem Germanicam in dicto sacro Concilio officiarius generalis nomine ejusdem inclite nationis Germanice illiusque suppositorum quorumcunque dictam protestationem et omnia inde secuta circa decretationem predictam repeto et innovo ac in ea et in omnibus aliis actibus circa dictam

decimam ejusque expeditionem quomodolibet factis et in futurum fiendis pro repetita et innovata habere volo. et nichilominus illi nunc addendo etiam solenniter protestor nominibus quibus supra, quod, licet dicta decima ut premittitur imposita et conclusa per sacrum Concilium quandocunque decretaretur, ipsa tamen levari in toto vel in parte aut ejus pretextu executores seu collectores per dictam inclitam nationem Germanicam aut in aliqua ejus parte poni et deputati forsan jam vel deputandi sua officia sive potestatem exequi aut aliquid circa istud disponere non debent, nisi offertoria ex indulgentiis pro dicta reductione concessis provenientia ad ratam in solutione septuaginta milium florenorum de camera mutuatorum vel mutuandorum dictam nationem tangentia non sufficerent; quo casu usque ad ratam hujusmodi exigatur et non ultra, nisi quousque Greci in portu Latino juxta decretum dicti sacri Concilii desuper factum fuerint personaliter constituti. et tunc etiam ac alias non aliter solvi levari aut distribui debet ipsa decima, nisi secundum primam protestationem superius expressam; nullisque quomodolibet dari debet potestas coactiva in partibus Germanie dictam decimam ut premittitur exigendi aut levandi, nisi hiis, qui per dictam nationem Germanicam aut ejus provinciales eligentur, quem ad modum in priori semidecima, indulgentiarum executione est observatum. qua prima protestatione et etiam presenti (quod absit!) non salvis nomine dicte inclite nationis et suppositorum ejus predictorum et omnium adherere volentium non consentio in aliquam conclusionem impositionem decretationem aut dispositionem quamcunque hanc hujusmodi decimam concernentem. insuper repeto et innovo quibus supra nominibus protestationem alias in facto indulgentiarum pro dicta reductione concessarum etiam dictis nominibus factam eamque similiter in omnibus actibus factis et fiendis reductionem hujusmodi concernentibus volo habere pro repetita et innovata ac ipsas omnes et singulas iterum aut tacite vel expresse admitti supplico cum instantia debita et solenni. et hec omnia etiam apud dicta acta dicti sacri Concilii registrari petô et desuper tot, quot necessaria fuerint, fieri publica per reverendos dominos prothonotarios apostolice sedis et honorabiles notarios dicti sacri Concilii hic presentes instrumenta.

Quibus quidem nota et protestationis cedula sic ut prefertur per dictum magistrum Petrum Bruneti notarium lectis petitoque per venerabilem virum magistrum Hugonem Barardi alterum promotorum hujus sacri Concilii per prefatos reverendissimos dominos presidentes super hujusmodi supra scriptis et aliis concordatis dominorum duodecim concludi, prefati reverendissimi domini presidentes per organum reverendissimi domini cardinalis sancte Sa-

bine legati alterius ipsorum presidentium nomine et auctoritate sacri Concilii juxta deliberationes sacrarum deputationum et concordata dictorum dominorum duodecim super hujusmodi concordatis superius insertis (ut moris est) concluserunt protestationemque supra scriptam nomine et auctoritate ejusdem sacri Concilii duxerunt admittendam pariter et admiserunt. de et super quibus omnibus et singulis premissis prefatus dominus decanus Lubicen*sis* nomine inclite nationis Germanice et omnium suppositorum ejusdem et eisdem adherere volentium petiit a me infra scripto et aliis ipsius sacri Concilii notariis tunc presentibus sibi fieri atque tradi ad futuram rei memoriam unum et plura publicum et publica instrumentum et instrumenta.

Acta fuerunt hec in dicta generali congregacione sub anno indictione die mense et pontificatu quibus supra presentibus ibidem venerabilibus et circumspectis viris dominis et magistris Dyonisio de Sabenrays, Johanne de Segobia in sacra pagina, Johanne Leonis, Johanne de Bachenstein archidiacono Zagrabien*si* decretorum doctoribus et Guidone de Vercellis magistro in artibus Parisien*si* testibus ad premissa astantibus et me Michaele Galteri notario infra scripto. *1437 April 26*

Subsequenter vero anno indictione et pontificatu quibus supra et die Martis septima mensis maji, dum in dicta majori ecclesia Basilien*si* vicesima quinta hujus sacri Concilii Basilien*sis* sessio publica solenniter celebraretur, prefatus dominus decanus Lubicen*sis* nominibus quibus supra sentiens et intelligens, quod in ipsa publica sessione decretari deberet decima per sacrum Consilium pro unione et reductione Grecorum universaliter imposita prescriptam protestationem et ceteras alias hactenus per eundem dominum decanum et alios nomine dicte inclite nationis Germanice ob hoc impositas nomine ejusdem inclite nationis Germanice eisdem firmiter persistendo et inherendo repetiit et pro repetitis haberi voluit et habuit, petens et requirens de hujusmodi repetitione et ceteris premissis a me supra et infra scripto et aliis ipsius sacri Concilii notariis tunc presentibus sibi fieri atque tradi unum et plura ad futuram rei memoriam instrumentum et instrumenta. *1437 Mai 7*

Acta fuerunt hec in dicta sessione publica et interfuerunt presentes nobiles et egregii viri domini Georgius Visschel miles serenissimi et invictissimi domini Sigismundi Romano*rum* imperatoris in dicto sacro Concilio ambasiator, Mauritius de Spelchebergh comes de Spelchebergh canonicus Colonien*sis* et venerabilis vir magister Henricus Hubelini causarum audientie ejusdem sacri Concilii procurator et quam plures alii testes fide digni. *1437 Mai 7*

[*S. N.*] Et ego Michael Galteri clericus Constancien*sis* provincie Rothomagen*sis* publicus apostolica et imperiali auctoritatibus dictique sacri Concilii generalis Basilien*sis* notarius et scriba, qui in premissis, (dum sic, ut supra scripta sunt, successive fierent et agerentur) unacum dictis testibus presens fui et de eis hoc publicum instrumentum per alium scriptum confeci manuque mea propria subscripsi et signo meo consueto ante posito signavi, in testimonium veritatis eorundem requisitus et rogatus.

2.

Zur Korrespondenz Martin Luther's.

Von

Professor D. **Paul Tschackert**

in Königsberg i. Pr.

Das Verhältnis Luther's zum Hochmeister und Herzog Albrecht von Preufsen ist bekannt. Im Jahre 1523 hat Albrecht den Reformator zum erstenmal in Wittenberg besucht und sich von ihm die Anregung zu einer evangelischen Reformation des deutschen Ordens und zur Säkularisation des Ordenslandes geben lassen. Luther wurde ihm „Bischof, Papst und Vater". Bis zum Jahre 1525 sah sich aber der Hochmeister aus politischen Gründen gezwungen, seine Sympathie für die Reformation zu verbergen. Erst als am 10. April 1525 zu Krakau die Säkularisation des Ordenslandes vollzogen war, erhielt Albrecht in religiösen Dingen freie Hand. Seine Korrespondenz mit Luther reicht von 1523—1545.

Die Briefe Luther's an Albrecht, welche aus den Jahren 1524—1545 meist auf dem Königlichen Staatsarchiv zu Königsberg (Schublade LXII) im Original erhalten sind, hat der Königsberger Archivar Faber herausgegeben, aus dessen Sammlung sie in De Wette's Briefe Luther's übergegangen sind; ihr Verzeichnis steht in dem von Seidemann besorgten sechsten Bande (1856) S. 570.

Dieser Sammlung füge ich hier die beiden Briefe Luther's (Abteilung A, Nr. I und II) hinzu.

Die Briefe Albrecht's an Luther erscheinen hier zum erstenmal vollständig gesammelt: Abteilung B, Nr. I—XXXVIII.

Von diesen sind bereits zweiundzwanzig durch den Druck, teils vollständig teils in Auszügen, an verschiedenen Orten bekannt gemacht, fast alle von Faber und Joh. Voigt, neuerdings einer von Kolde (Analecta 1883, 187). Für fast alle gebe ich hier die handschriftlichen Fundorte an, welche von Faber und Joh. Voigt verschwiegen worden sind. Sechzehn bisher unbekannte handschriftliche Briefe des Herzogs an Luther füge ich hier hinzu (Abteilung B: Nr. I, II, IV, X, XVII, XX, XXI, XXIII, XXV, XXVI, XXVII, XXVIII, XXX, XXXII, XXXIII, XXXVI). Den Anhang dieser Abteilung bildet der gleichfalls unbekannte Brief Albrecht's an Katharina Luther Nr. XXXIX.

Abteilung C bringt die Inhaltsangabe eines Briefes einer liebenswürdigen Gönnerin Luther's, der Gräfin Dorothea von Mansfeld, an ihn in seiner Krankheit 1543 gerichtet.

In Abteilung D wird ein ebenfalls unbekannter Brief des evangelischen Bischofs und Liederdichters Paulus Speratus an Luther, Melanchthon und Justus Jonas veröffentlicht. Derselbe wirft auf die religiöse Entwickelung des Herzogs Albrecht von Preufsen ein neues Licht.

In Abteilung E folgt ein Brief des Erzbischofs Wilhelm von Riga an den Reformator.

Im ganzen erscheinen hier zweiundzwanzig bisher unbekannte[1] Briefe, davon zwei von Luther, zwanzig an Luther.

Bei der Kopierung habe ich die unnötige Häufung von Konsonanten am Schlusse oder in der Mitte von Silben vermieden; z. B. statt „inn" habe ich „in" geschrieben; ferner wo v und w gleich u lauten, habe ich u geschrieben; wo u gleich v lautet, habe ich v geschrieben; endlich ist, mit Ausnahme der Eigennamen, alles klein geschrieben (über den Brief Luther's Nr. I siehe die Anm.).

Ein Anhang beschäftigt sich mit einer deutschen Übersetzung einer, bzw. zweier Schreiben Luther's (vom 8. April 1540).

1) Einer dieser Briefe, der unter Nr. 2 gegebene Kollektivbrief Luther's, ist, während das Manuskript bereits in den Händen der Redaktion war, von anderer Seite gedruckt worden. Da er in dieser Publikation ganz besonders an seinem Platze ist, habe ich geglaubt, der Aufforderung Tschackert's, ihn ausfallen zu lassen, nicht Folge geben zu sollen. *Brieger.*

A. Briefe Luther's.

I.

1532. Februar 13. Wittenberg.

[Martin Luther an Herzog Albrecht von Preufsen, Fürbitte für den Hauptmann Leonhard Rosler, der eine Summe Geld vom Herzoge zu fordern hat.]

G[nade] V[nd] f[riede]. Durchleuchtiger hochgeborner furst. Es hat mich Lionhard Rosler gebetten, an E. F. G. zu schreiben, vnd bitten, weil er nu mit kiñder beladen, vnd sonst auch wol genotiget ist, das E. F. G. die schuld, wie er añzeigt, etlicher hinderstelliger besoldung, ym wolten gnediglichen zu schicken. Dem nach ist mein demutige bitt E. F. G. wolten bhn gnediglich befohlen haben, vnd sein nott christlich bedenken damit er die seinen deste bas erhalten moge, denn er hie vnyunst kriegt hatt, mit aller vnschuldt, das ist ja war, vnd yhm doch wehe thun vnd harrt zu setzen Hie mit Gott befohlen, Datum XIII Februarij. Zu Witteñburg

E F G

willigerD Martinus Luther

[Adresse:] Dem durchleuchtigen vnd hochgeboren fursten vnd herrn, herrn Albrechten, Margrauen zu Brandenburg vnd herzogen zu Preussen etc. Meinem gnedigen herrn.

Handschrift: Original, von Luther's Hand, auf Papier, mit Siegel. Königsberg. K. Staatsarchiv. Schieblade LXII.

Dieser Brief ist ein Begleitschreiben zu dem Originalbriefe von „Lionard Rosler, des Kurfürsten zu Sachsen Diener und Hauptmann" an den Herzog Albrecht von Preufsen, d. d. Wittenberg, 13. Februar 1532, worin derselbe bittet, ihm die Geldschuld, auf welche er Anspruch habe, endlich zu bezahlen. Er war nämlich im preufsisch-polnischen Kriege (1520/21) im Dienste des Ordens als Söldnerführer geworben gewesen, hatte aber noch auf zwei Monate Sold zu fordern. Der Brief Rosler's liegt ebendaselbst im K. St.A. zu Königsberg. — Meine Abschrift des Briefes Luther's ist diplomatisch genau; nur habe ich alle Worte, mit Ausnahme der Eigennamen und der Anrede, klein geschrieben.

II.

1543. Oktober 8. Wittenberg [1].

[Martin Luther, Johannes Bugenhagen, Joachim Camerarius und Philipp Melanthon an Herzog Albrecht von Preufsen, Fürbitte für Andreas Aurifaber, den sie in Wittenberg zurückgehalten haben, während der Herzog ihm befohlen hatte, sich nach Italien zu begeben, um sich in der medizinischen Kunst zu vervollkommnen.]

Gottes gnad durch seinen eingebornen sohn Jhesum Christum unsern heyland zuvor. Durchleuchtigster hochgeborner gnedigster furst und herr. E. F. G. bitten wir in underthenigkeit, diese unser schrift und vorbitt gnediglich zuvornehmen. Nemlich, wiewol wir von magistro Andrea Aurifabro von Preßla, der von E. F. G. unterhaltung hat, vernomen, das ehr E. F. G. zugesagt ein zeyt lang in Italia zu sein, und yhm E. F. G. dazu ein geldt gnediglich verordent, dorauf ehr sich auch gerust, und jezundt hat wollen aufsein, und ist an ihme kein mangel, so haben doch wier alle vier, gutter wolmeynunge, ohne allen argen list und ohne jemands unterbauung, fur unfs selb bedacht, das es aufs vielen ursachen besser und nutzlicher sey, sonderlich diese zeit, des magister Andreas nicht in Italiam zihen, sondern bej seiner hausfrauen und kindren bleiben solt, den sie sindt beide jung, und wie die sitten in Italia sindt, ist unverborgen. So sindt durch Gottes gnad in diesen zwo universiteten Leiptzk und Witeberg etlich doctores, bej welchen so wol zu lernen als bej den Italianern, und sind etlich auch lang in Italia gewesen. Drumb bitten wier in undertenigkeit, E. F. G. wolle gnediglich uns zu guth halden, das wier magistrum Andream ufhalden, und diese reyse widerraten haben, wolle auch derhalben nicht wider magistrum Andream zu ungnaden bewegt werden, sonder sein gnedigster herr sein und bleiben, denn ehr sich zu allem gehorsam in undertenigkeit erbeut und was E. F. G. nachmals bevehlen werden, dasselbig wil ehr ohne verzug furnehmen. So hat ehr ein guthen verstandt in der philosophia und beiden sprachen latinisch und grekisch, und studiret mit vleys in medicina, das zu hoffen, E. F. G. werden ein wolgelarten vleyssigen treuen diener an ihm haben und bitten in undertenigkeit umb gnedige antwort, ob E. F. G. yhr gnediglich unser bedencken

1) Inzwischen auch von O. Vogt, Briefwechsel Bugenhagen's, Nr. 127 gedruckt.

gefallen lassen. Der ewige Gott vater unsers heylands Jhesu Christi bewar und schutze E. F. G. allezeit.

Datum Witeberg 8 Octobris Anno 1543.

E. F. G.

willige und unthertenige
Martinus Luther D.
Johannes Bugenhagen Pomer. D.
Joachimus Camerarius
Philippus Melanthon.

[Adresse:] Dem durchleuchtisten [sic] hochgebornen fursten und herrn, herrn Albert marggraven zu Brandenburg, herzogen zu Preussen etc. und burggraven zu Nürnberg, unserm gnedigsten herrn.

Handschrift: Original, von Schreiberhand, aber mit eigenhändigen Unterschriften der vier Absender, auf Papier mit Siegel. Königsberg, K. Staatsarchiv, Schieblade LXII.

Die Antwort auf diesen Brief folgt unten B, Nr. XXXIII. — Andreas Aurifaber Goldschmied aus Breslau kam 1545 nach Königsberg, wurde Leibarzt und Rat des Herzogs wie auch Professor an der Universität und starb 1559. Vgl. Herzog und Plitt, Realencyklopädie, 2. Aufl., Bd. II (1878), S. 7. Das Siegel auf dem Briefe zeigt eine Frauengestalt, welche stehend schreibt [?].

B. Die Briefe des Herzogs Albrecht von Preufsen an Dr. Martin Luther.

I.

1523. Juni 14. Nürnberg.

[Albrecht, Hochmeister des deutschen Ordens, an Dr. Martin Luther[1]. Kredenzbrief für seinen Gesandten, Magister Johann Oeden; aber ohne Unterschrift und ohne Nen-

1) Diesen Brief und die nachfolgende Instruktion hat bereits Joh. Voigt in seiner Geschichte Preufsens, Bd. IX, S. 687. 688 gekannt, woselbst sich auch die historische Situation, in welcher sie abgefafst wurden, geschildert findet. — Die Auffindung des handschriftlichen Folianten auf dem K. St.-Archiv zu Königsberg verdanke ich der unermüdlichen Güte des Herrn Archivars Dr. Kohlmann. Ich spreche dies hier mit um so gröfserer Dankbarkeit aus, weil in den letzten vierzig Jahren auf dem Königsberger Staatsarchiv die hand-

nung des Namens des Magisters, da der Brief geheim bleiben (und von Luther verbrannt werden) sollte.]

„An doctor Martinus Luther. Datis Nurmberg, sontags nach Octavas Corporis Christi.

Liber herr doctor und in Christo geliebter bruder. Ich hab des briefs zeigern, den wolgelarten unsern rat und lieben getreuen mit etzlichen muntlichen werbungen und credentzen an euch gefertiget, bruderlich begerendt, demselben uf dißmal gleich uns selbst glauben geben und euch hirin christlich und uns zum besten in geheym gutwillig ertzeigen. Seint wir zu vordienen willig“

Handschrift: Kopie in einem (amtlichen) Registranten (früher Foliant Nr. 22, jetzt) A. 184 im K. Staatsarchiv zu Königsberg. — Der Brief steht in einer Abteilung dieses Registranten über das Jahr 1523, folio 16ro.

II.

1523. Juni 14. Nürnberg.

[Mündliche Werbung des Hochmeisters Albrecht's an Dr. Martin Luther, zu überbringen durch Magister Johann Oeden[1]. Johann Oeden soll Martin Luther bitten, 1) dafs er über den Inhalt der ihm zu machenden Eröffnungen „bis in sein Grab schweigen wollte“, dafs er 2) den Kredenzbrief Oeden's zu verbrennen zusage, 3) Vorschläge zur Reformation des Deutschen Ordens und 4) des Klerus im Ordensgebiete mache; dazu 5) dafs er dem Hochmeister auf alle seine Zuschriften „durch Gott“ Rat erteile.]

„An magister Johan Oeden. Datis Nurnberg ut supra.

Liber getreuer. Wir uberschicken euch hiemit eins unsers ordens buch abschrift, mit einer credentz copien hirinnen verschlossen, an doctor Martin Luter lautendt, und begern an euch gnedigs vleiß, ir wolt zu ym gehen und inen bitten, er wolle

---

schriftlichen Folianten andere Nummern erhalten haben, ohne dafs man jetzt weifs, welche Signaturen sie früher gehabt haben. Unzählige handschriftliche Citate, z. B. die meisten aus Voigt's Bd. IX, bleiben heute für den Forscher — unkontrollierbar. Nach dem obigen Briefe z. B. hatte ich etwa zwei Jahre vergeblich geforscht, als Herr Dr. Kohlmann, der stets gütigst für mich suchte, in dem Folianten A 184 den Voigt'schen „Nr. 22“ fand.

1) Über die Person dieses Johann Oeden weifs ich nur mitzuteilen, dafs er aus Heilbronn stammte und in den Jahren 1523 und 1524 als Rat des Hochmeisters Albrecht thätig war.

umb christlicher lieb willen euch zusagen, dasyenige, ßo ir an in tragen werdet, das er solchs biß in sein grab schweigen wolt.

Zum andern, ßo ßolchs gescheen, wollet anzeigen, das ir einen schein euer werbung, der eins loblichen fursten handtschrift, anzeigen woltet, mit bit, euch zuzusagen, das er denselben, ßo erst er in vorlesen, vorbrennen wolt; nicht darumb das im einiger mißtrauen uftzulegen, sundern das wir alle sterplich, und solt diß auß verlegen, vorgessen ader absterben gefunden werden, das solchs denn nachteil der personen einfuren, das nicht anders, dan mit beßunderm gotlichem gewalt und in kein ander weiß mocht wyder bracht werden. Und ßo er solchs zusagt, solt ir ym nichtes entdecken, ßundern in cum generalibus contra persuadiren, domit er solchs einginge, wie gesagt. Wo nit, solt ir ym nichtes eroffen oder unser credentz ubergeben.

Zum dritten, wo er solchs alles einreumpt, alßdan solt ir ym eroffen, wie wir entpfinden, das unser orden einer reformation notturftig, tam in capite quam in membris, dem wir auch mit hilf Gottes nachzutrachten willens. Got von hymel wol sein gotlich gnad dortzu vorleihen. Derwegen wir im die aussatzung unsers ordens und desselben unsers ordens buch [1] undergeben theten, mit bit durch Got, dasselbige zu emendiren und, wie er vorstundt, das christlich wer, außtzusetzen und seins gemuts maynung schriftlich bey euch in seiner ader euer hantschrift, durch euer person in unser eygen handt zu uberantworten, antzutzeigen. Szo wolten wir christlich dorin und uf die reformation mit seinem radt handeln, domit dieselb, zu ere Gottes iren furgang an ergernus ader emporung eraugen mocht.

Zum vierden, dieweil wir etlich bischof prälaten und pfaffschaft regulirt, alzo zu sagen ist, und auch etlich an regel als frey als ander bischof, prälaten und pfaffschaft, under uns unsers ordens gebiet seßhaft ader wonen hetten, beten wir nicht weniger zu ehr Gottes uns zu berichten, wie wir dieselben auch in ein erlich christlich vornemen und ubung bringen solten. Daran, wie im negsten artikel gesagt, auch unsern vleis thun wolten.

Zum funften, uns uf alle unser zuschrift durch Got zu raten.

Handschrift: Kopie in amtlichen Registranten Foliant (früher Nr. 22, jetzt) A. 184 (folio 16vo—17vo in der vorhin bezeichneten Abteilung des Jahres 1523). K. Staatsarchiv Königsberg.

1) Über Gesetze und Gesetzbuch des Ordens vgl. Joh. Voigt, Geschichte Preufsens IV, 623. 625; VI, 467. 517; VIII, 49ff.; auch VII, 507ff.



III.

1526. Frühjahr. Königsberg.

[Herzog Albrecht ladet Luther zu seiner Hochzeitsfeier nach Königsberg auf den 24. Juni 1526 ein, damit er durch ihn getröstet werde, falls ihm „irgendein trübes Wetter unter die Augen wehen thäte".]

Von Gottes gnaden Albrecht, marggraf zu Brandenburg, in Preußen herzog. Unsern gnädigen grus zuvor. Ehrwürdiger hochgelahrter liber besonder. Wir setzen in keinen zweifel, euch sey kundig und unverborgen, daß wir etlich zeit mit gesetzen der menschen bestrickt, gefangen und umbgeben gewesen, aus welcher finsternus wir vermittelst der hülfe Gottes und eurem zuthun zum licht der wahren erkenntnuß kommen, also daß wir uns des zeichen des kreutzes verziehen, dasselbig abgelegt und den weltlichen standt angenommen. Dieweil wir dann denselbigen, wie ihr und andere christen gethan, gern mehren wollten, hat uns Gott der allmächtige diese gnad verliehen, daß wir den orden, den Gott eingesetzt, auch anzugehen in willens. Haben uns derohalb mit der jtzigen königlichen maystät von Dennemarck elesten tochter, fräulein Dorothea, in Gott ehelich vormehlet, beschlossen unser fürstlich beylager auf schierst künftigen tag Johannis zu Königsberg in Preufsen fürzunehmen. Welchs wir euch als unserm geliebten nicht haben wissen zu bergen, sondern thun euch gantz gütlich bitten, ihr wollet euch uf ernante zeit uf solch unser beylager verfügen, dasselbig helfen mit freuden mehren und sterken, ob uns irgendt ein trübs wetter unter augen wehen thet, daß wir zum wiederstand eures trosts pflegen möchten. Doch so wollen wir alle unser sach Gott dem allmächtigen ergeben, der wird diß und anders nach seinem göttlichen willen mit uns wohl wissen zu ordnen. Das sein wier umb euer person in sondern gnaden tc. Königsberg. Anno 1526 [1].

---

1) Da eine Handschrift dieses merkwürdigen Briefes weder auf dem Kgl. Staatsarchiv zu Königsberg noch sonst irgendwo meines Wissens vorhanden ist, so sind wir auf den ersten Druck angewiesen. Ein Exemplar dieses äufserst seltenen (vielleicht überhaupt nur einmal vorhandenen) Druckes befindet sich auf der Stadtbibliothek zu Königsberg in dem Sammelbande „Od. 206, VIIII (Quart), Stück 5", in der kleinen (sonst gänzlich unbedeutenden) Schrift „Das erste Fürstliche Ehliche Beylager, Welches Ihre Fürstl. Durchl. Albrecht Marggraf zu Brandenburg etc. allhie zu Königsberg gehalten etc. Königsberg 1646" (4 Blätter in Quart). Obiger Brief steht auf Blatt 3, ohne Angabe der Quelle,

IV.

1531. Oktober 23. Corthin (bei Ortelsburg im südlichen Preufsen.)

[Der Herzog bittet aufs neue, für seinen Bruder, Markgraf Wilhelm von Brandenburg, Koadjutor des Erzstifts Riga, einen verständigen gelehrten Mann zu senden.]

Unsern gunstigen grus und gnedigen willen zuvor. Wirdiger und hochgelerter besonder lieber. Nachdem wir euch vorschiener zeyt aigener handt geschrieben mit vermeldung und pith, unserm freuntlichen lieben bruder, dem coadjutor in Leyfflandt, vor seiner lieb eynen vorstendigen gelerten man zuzefertigen etc. Uns ist aber von euch bißhere noch kein antwort zukommen, welchs uns nit wenig verwunderung thut. Darumb wir nit wissen, ob euch solche unser schrift, die wir euch doch bey gewisser potschaft zugeschigkt, behendigt worden oder nit [1]. Ist derhalben an euch abermals unser gutliche pit, ir wollet uns zu sonderlicher wilfarung euch nit beschweren und unserm lieben bruder obgedacht,

---

aus welcher er geflossen ist. Da aber Albrecht im März 1526 die übrigen Einladungsschreiben an seine Verwandten etc. zur Hochzeit auf Johannis desselben Jahres hat ausgehen lassen, so wird wohl auch der Brief an Luther gleichzeitig geschrieben sein. Er ist abgedruckt in Bock's Leben des Herzogs Albrecht (Königsberg 1745. Ausgabe von 1750, S. 206) und excerpiert von J. Voigt, „Mitteilung etc." in Preufs. Prov.-Kirchenblatt 1840, S. 20 und in Neue Preufs. Prov.-Blätter XII (1851), S. 20. Erwähnt in Burkhardt, Luther's Briefwechsel (1866), S. 109. Eine sichere Orthographie dieses Briefes läfst sich nicht herstellen, da schon der erste Druck (dem ich folge) einen modernisierten Text hat. Von einer Antwort Luther's auf diesen Brief, die gewifs nicht ausgeblieben, ist nichts bekannt.

1) Dieser Brief Albrecht's an Luther ist verloren gegangen. Derselbe kann nicht identisch mit dem gewesen sein, welchen Luther am 24. August 1531 bei De Wette IV, 290—292 beantwortet hat. Denn in diesem Briefe handelt es sich um einen Ersatz für Briefsmann, der Stadtprediger in Riga gewesen und von dort 1531 nach Königsberg zurückgekehrt war; hier aber wünscht Albrecht aufs neue einen erfahrenen Gelehrten für den Koadjutor Wilhelm, wohl als Hausgeistlichen und Sekretär für den religiös und moralisch zu leitenden jungen Markgrafen. — Albrecht hatte also zwei Wünsche für Riga an Luther vorgetragen. — Das ergiebt sich auch noch deutlich aus einem handschriftlichen Briefe des Herzogs an Peter Weller, der in Wittenberg studierte. An ihn schrieb der Herzog 1532, April 6: Peter Weller möge bei Martin Luther anhalten, dafs „ein geschickter vertrauter Mann gen Riga bestellt möchte werden. . . . Desgleichen nicht in Vergessen stellen, unserm Bruder Markgraf Wilhelm Coadjutor auch einen tüchtigen Mann zu bekommen". (Handschrift: Kopie im Foliant Nr. 26, p. 364. K. St.A. Königsberg.)

eynen erfarnen gelerten und geschigkten gesellen mit dem ersten zufertigen, wie wir uns des uns [sic] alles guts zu euch vorsehen, und Philippum sampt andern, unsern gunstigen und genedigen willen, und den almechtigen Got vor uns zu bitten, vormelden. Das wollen wir sampt unsern [sic] lieben bruder umb euch mit sondern gnaden zu beschulden geneigt erfunden werden. Datum Corthin ut s.[1].

Handschrift: Kopie im Kopieenbuch Foliant Nr. 26 (1526 bis 1532), p. 337 auf dem Königlichen Staatsarchiv zu Königsberg.

V.

1532. April 6.

Antwort auf Luther's Brief vom 24. August 1531 (bei De Wette IV, 290). Albrecht, der jüngst zu Georg von Brandenburg und Herzog Friedrich „zur Liegnitz" verreist war, dankt für seine Ratschläge und seine bisherigen Bemühungen um einen gelehrten Prediger für Riga, die er fortzusetzen bittet. Auch ersucht er Luther um seinen Rat inbezug auf die Acht, die über ihn verhängt sei; versichert ihn des Wohlwollens gegen seinen Schwager (Johann von Bora), bittet ihn um die Auslegung des Evangeliums Johannis und lobt seine Prediger, von Königsberg „bevorab Poliander, die die Sachen also treiben, daſs bei uns kein Irrtum obwaltet"[2].

Handschrift: Kopie im Foliant Nr. 26 (1526—1532), p. 368. K. St.-Archiv Königsberg. — Excerpt von J. Voigt in Preuſs. Prov. Kirchenblatt 1840, S. 203 und separat in „Mitteilung aus der Korrespondenz des Herzogs Albrecht mit Luther", Königsberg 1841, S. 3. Daraus bei Kolde, Analecta Lutherana (1883), p. 175.

---

1) Dieser und alle folgenden Briefe sind leider an vielen Stellen durch Schuld der herzoglichen Kopisten mit Schreibfehlern belastet.

2) Die Bitte um die Erklärung des sechsten Kapitels Johannis hat ihren Grund in den Vorgängen auf dem Rastenburger Religionsgespräch vom 30. und 31. Dezember 1531, wo sich der Schwenckfeldianer Fabian Eckel aus Liegnitz auf dieses Kapitel berief, um die lutherische Abendmahlslehre zu bekämpfen. Der Herzog, der dies Kolloquium anbefohlen hatte, wohnte den Verhandlungen bei.

VI.

1532. April 12.

Albrecht bittet, den Sohn seines Hauptmannes zu Labiau, Georg von Bendorf, Namens Quirin, der in Wittenberg studieren soll, gegen Vergütung in seinem Hause aufzunehmen oder sonst einem geeigneten Präceptor zu übergeben.

Handschrift: Kopie im Foliant Nr. 26 (1526—1532), p. 371. K. St.-Archiv Königsberg. Excerpt bei Voigt, im Preufs. Prov. Kirchenblatt 1840, S. 204 und separat in Mitteilung etc. (1841), S. 4. Daraus bei Kolde, Analecta, p. 175.

VII.

1533. Juni 12.

Albrecht dankt für Luther's Schreiben (von 1532, ohne Monatsdatum, bei De Wette IV, 348—355) [1] und bedauert dessen Kränklichkeit, die Gott zum besten wenden wolle. Es sei aller-

1) Das „Schreiben, an mich gethan", welches Albrecht beantwortet, ist das von Luther selbst durch den Druck bekannt gemachte: „wider etliche Rottengeister" (Wittenberg 1532, gedruckt bei Nickel Schirlenz), worin Luther den Herzog auffordert, die Zwinglische Lehre in seinem Lande nicht zu dulden. Der Brief Luther's hat kein Monatsdatum, und Kolde hat in den Analecta p. 187 geurteilt, dafs derselbe „erheblich später" als April 1532 anzusetzen sei. Indes da die Züricher Geistlichkeit bereits am 17. Juni 1532 einen gegen Luther's Schreiben gerichteten „Sendbrief" an den Herzog Albrecht geschickt hat, so wird die Datierung bei De Wette doch richtig sein. (Die Zürcher Gegenschrift führt den Titel „Ein sendbrieff vnd vor- ‖ red der dienern des wort Got- ‖ es zu Zürich" etc. „Gedruckt zu Zürich by Christoffel Froschouer 1532." Der Brief aber ist datiert „uf den 17. tag Brachmonats". Ein Exemplar befindet sich in der Bibliothek des Königl. Hausarchivs in Berlin, Nr. 16392. Herr Archivrat Dr. Grofsmann hat mir dasselbe gütigst zur Verfügung gestellt.) — Dafs der Herzog auf Luther's Sendschreiben so lange geschwiegen hat, ist mir nicht auffällig. Er befand sich im Jahre 1532 in starker Abhängigkeit von dem Schwenkfeldianer Friedrich von Heideck, Herrn auf Johannisburg, der die Seele der ganzen Schwenkfeldschen Bewegung in Preufsen war. Wie dieser ehemalige Ordensritter, der dem Markgrafen Albrecht bei der Säkularisation die wichtigsten Dienste geleistet hatte, zum Patron aller Schwenkfeldianer in Preufsen hat werden können, läfst sich bis jetzt urkundlich nicht feststellen. — Erst im Jahre 1535, nach dem Münsterschen Aufruhr, erliefs der Herzog am 23. Oktober ein Edikt zur Austreibung der Wiedertäufer aus Preufsen. (Vgl. Jacobson, Geschichte der Quellen etc. II, Anhang Nr. VI.)

dings richtig, dafs „zum teil die Sacramentierer ins Land geschlichen"; ihnen könne man bei der Weite des Landes nicht wehren; würden sie ausgejagt, so müfste man fürchten, dafs das Land noch wüster werde. Der Herzog danke Gott, dafs er sein Wort hier so reichlich gehen lasse. Besonders Briessmann und Poliander trieben ihr Amt mit Warnen und Lehren tapfer. Den Neueren sei das Lehren oder Predigen verboten; aber weil dem Herzoge nicht ziemen wolle, „in die Leute den Glauben zu dringen", so werde „einem jeden zugelassen, für sich zu glauben und seine Belohnung am jüngsten Tage zu erwarten". Luther wolle auch für Prediger nach Riga sorgen und ihm seine Auslegung vom sechsten Kapitel Johannis zuschicken. (Vgl. Nr. V Anm.)

Handschrift: Original in der Wolff'schen Sammlung der Hamburger Stadtbibliothek. Cod. I, 65 f. — Gedruckt bei Kolde, Analecta, p. 187 sqq.

VIII.

1534. Juni 28.

Albrecht bestätigt den Empfang eines (verloren gegangenen) Empfehlungsschreibens Luther's für den gelehrten hoffnungsvollen jungen Peter von Molfsdorf genannt Peter Weller, das dieser überbracht; Albrecht erklärt sich bereit, diesen auf eigene Kosten zwei Jahre in Welschland reisen zu lassen, „weil wir selbst nicht gelehrt sind, aber gelehrte Leute doch allwege gerne bei uns gewufst und wissen wollen".

Handschrift: Kopie im Foliant Nr. 27 (1533—1536), p. 132. K. St.-Arch. Königsberg. — Excerpt bei J. Voigt im Preufs. Prov.-Kirchenblatt 1840, S. 205 und separat in „Mitteilung etc." (1841), S. 5. Daraus bei Kolde, Analecta, p. 199.

IX.

1537. Januar 30.

Hans von Kreutz, den Albrecht an Luther gesandt, um diesen von der beabsichtigten heftigen Schrift gegen Albrecht von Mainz abzubringen, habe ihm Luther's Antwort überbracht:

> Dafs er dies nicht vor Gott verantworten könne, weil der Bischof von Mainz den Evangelischen nicht nur nach den Gütern, sondern nach Leib und Leben trachte; dafs

er sich aber gebührlich halten wolle, falls der Herzog und andere solchem Treiben wehren wollten.

Darauf ersucht ihn Albrecht, die Sache nicht zu übereilen, und den Kardinal vorher im geheimen christlich zu vermahnen.

Handschrift: Kopie im Foliant Nr. 28 (1537—1540), p. 13. K. St.-Arch. Königsberg. — Excerpt bei J. Voigt im Preufs. Prov.-Kirchenblatt 1840, S. 206 und separat in „Mitteilung etc." (1841), S. 6. Daraus bei Kolde, Analecta, p. 296.

X.

1537. März 31.

Herzog Albrecht übersendet Luther drei Kompositionen seines Hofkapellmeisters Hans Kugelmann, nämlich ein Lied des Bischofs Paul Speratus „vom Concilio" und zwei Psalmen, den 121., welchen der Herzog selbst, und den 39., den Kugelmann gedichtet hatte. Albrecht bittet Luther: „Ihr wollet dies alles euerm hohen von Gott verliehenen Verstande und eurer Geschicklichkeit nach korrigieren, bessern und mehren und uns dergleichen auch bisweilen zuschicken und mitteilen" [1].

Handschrift: Kopie im Foliant Nr. 28 (1537—1540), p. 56. K. St.-Arch. in Königsberg. Der Text erschien jüngst im Druck in meinem Aufsatze „Kleine Beiträge zum Leben Luther's" in den „Theol. Stud. und Kritiken" 1889, Heft 2.

XI.

1538. Mai 24. Neuenhaus [d. i. Neuhausen, Schlofs bei Königsberg in Pr.].

Herzog Albrecht an Martin Luther und dessen Schwager Johann von Bora.

(Zur Erläuterung sei folgendes eingeschaltet. Johann von Bora, der früher in Preufsen bedienstet gewesen war, hatte sich

1) Diese Kompositionen und die dazu gehörigen Texte scheinen verloren zu sein. Von der Dichtung des Bischofs Paulus Speratus „vom Concilium" (zu Mantua?) habe ich nirgends eine Spur gefunden, und in den gedruckten Kugelmann'schen Kompositionen „Concentus novi trium vocum" Augsburg 1540 (Exemplar in vier Stimmbüchern in München, Hof- und Staatsbibliothek. Mus. pract. 45. Quer-Oktav) finden sich die beiden genannten Psalmen auch nicht. — Auf dem Königsberger Archiv sind diese Texte und Kompositionen nicht vorhanden.



in einem Briefe aus „Wittenberg, Montags nach Quasimodogeniti", d. i. den 29. April, 1538 bei Herzog Albrecht wegen seiner mehrjährigen Abwesenheit aus Preufsen entschuldigt und sich erboten, mit seiner Familie nach Preufsen zurückzukehren, falls der Herzog ihn wieder in seine Dienste nehmen wolle. (Das Original: Schieblade LXII K. St.-Arch. Königsberg. Vgl. das Excerpt aus diesem Briefe bei Faber, Luther's Briefe etc., S. 14.) In demselben Sinne hat Luther selbst, „Montags nach Philippi und Jacobi", d. i. den 6. Mai, 1538 an den Herzog geschrieben. Vgl. De Wette V, 106 ff. Auf diese beiden Briefe antwortet jetzt Herzog Albrecht:)

Das Amt, welches Johann von Bora in Memel bekleidet habe, sei vom Herzoge bereits mit einer anderen Person besetzt, und eine vakante Stelle könne er ihm jetzt nicht anbieten. Doch versichert er ihn, für sein Fortkommen zu sorgen, wenn er sich mit seiner Familie nach Preufsen begeben wolle. Gleichzeitig sendet er für Luther einige Stücke Bernstein als Geschenk [1].

Handschrift: Kopie im Foliant Nr. 28 (1537—1540), p. 193 und 197. K. St.-Arch. Königsberg. — Excerpt in Faber, Luther's Briefe, S. 14 und 15 und bei Burkhardt, Luther's Briefwechsel (1866), S. 303.

XII.

1538. Juli 24. Holland [Stadt in Preufsen].

Herzog Albrecht erklärt Martin Luther, dafs er in seiner Gegenschrift gegen die Epigrammata des Wittenberger Magisters Simon Lemnius gegen den Erzbischof von Mainz zu heftig aufgetreten sei [2].

---

1) Gleichzeitig (in demselben Folianten p. 191) schrieb Albrecht jenen für Luther so zartgesinnten Brief an Melanchthon, worin er auf dessen Bitte die von Peter Weller hinterlassenen Bücher, die der Herzog für die in Wittenberg studierenden preufsischen Studenten angeschafft hatte, den Söhnen Luther's als Geschenk überläfst. Excerpt aus Faber im Corp. Ref. III, 519 ff.

2) Lemnius hatte in Wittenberg gewagt, in seinen Epigrammata mehrere achtbare Personen zu beschimpfen, den Erzbischof von Mainz aber zu loben. Luther richtete eine zornige Gegenschrift gegen diesen Skribenten (bei Walch XIV, 1334). Ein Originaldruck dieses Plakats, worin besonders der Erzbischof Albrecht mit den verächtlichsten Ausdrücken traktiert wird, findet sich z. B. im Kgl. Kreisarchiv zu Nürnberg, Religionsacta T. XVII (vorletztes Stück).

Handschrift: Konzept (oder Kopie). Schieblade LXII auf dem K. St.-Arch. in Königsberg; Excerpt bei Faber, Preufs. Archiv I, S. 100f. (De Wette V, 123); bei J. Voigt im Preufs. Prov.-Kirchenblatt 1840, S. 207—209; bei Burkhardt, Luther's Briefwechsel (1866), S. 305.

(Luther antwortete am 15. August d. J., dafs „der verzweifelte Pfaffe" Albrecht von Mainz nichts besseres verdient habe. De Wette V, 122sqq.)

XIII.

1538. Oktober 8. Königsberg.

Antwort auf Luther's Brief vom 15. August d. J. (De Wette V, 122). Es sei nicht zu leugnen, dafs an allen Orten zerbrochene Töpfe gefunden werden (Anspielung auf das ungeratene Kind aus dem Hause Brandenburg, den Erzbischof von Mainz). Doch ermahnt der Herzog Luther aufs neue zur Milde.

Handschrift: Kopie im Foliant Nr. 28 (1537—1540), p. 257. K. St.-Arch. Königsberg. Excerpt in Faber, Luther's Briefe etc., S. 20; bei J. Voigt in Preufs. Prov.-Kirchenblatt 1540, S. 210 und in Burkhardt, Luther's Briefwechsel (1866), S. 312.

XIV.

1538. November 7. Königsberg.

Herzog Albrecht an Martin Luther und Philipp Melanthon unterschiedlich.

Der Herzog bittet, bei dem Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen dafür zu sorgen, dafs auch er in die angeblich bevorstehende Religionsvergleichung der protestierenden Stände mit Kaiser Karl V. aufgenommen werde. Ferner enthält das Schreiben noch eine Anfrage des Herzogs in Beziehung auf die Verwandtschaftsgrade in Ehesachen.

Handschrift: Kopie im Foliant Nr. 28 (1537—1540), p. 276—280. — J. Voigt hat dies Schreiben als blofs an Melanthon gerichtet excerpiert in seinen Mitteilungen im Preufs. Prov.-Kirchenblatt 1841, S. 6. 7. — Melanthon antwortete darauf am 24. November d. J. (im Corp. Ref. III, 611) und Luther legte einen Zettel vom 25. November bei, abgedruckt in De Wette-Seidemann, Luther's Briefe VI (1856), 217.

XV.

1539. Februar 15.

Albrecht bezeugt Luther auf die Kunde von seiner Kränklichkeit seine Teilnahme.

Handschrift: Kopie im Foliant Nr. 28 (1537—1540), p. 340. Excerpt bei J. Voigt im Preuſs. Prov.-Kirchenblatt 1840, S. 211 und separat in „Mitteilung etc." (1841), S. 10. Daraus bei Kolde a. a. O. S. 338.

XVI.

1539. Juli 24. Holland [im Herzogtum Preuſsen].

Neue Bitte an Luther zur Lindigkeit gegen den Erzbischof von Mainz. Das Evangelium möchte sonst Schaden leiden.

Handschrift unbekannt, aber wahrscheinlich im K. St.-Arch. zu Königsberg, woraus Excerpt bei Faber, Preuſs. Archiv I, 100ff. und bei Burkhardt, Luther's Briefwechsel (1866), S. 327.

XVII.

1539. August 14. Königsberg.

[Antwort auf Luther's Brief vom 23. Juni 1539, bei De Wette V, 190. Dank für neue Zeitungen.]

Euer schreyben, ausgangen am Sant Johannis abend des teufers, haben wir mit empfangen und daraus euer dinstliche und geneigte gutwilligkeit gegen unser person mit sonderer gnedigen danckbarkeit und freuden vormerckt, und wehr uns hochlieb, wenn ir euch sampt andern cristlichen gliedern in guter gesundtheit (wie wir dann an gottlicher vorleyhung und gnaden nicht zweyfeln, sonder vleissig darumb bithen sollen und wollen) seliglich verhalten thet.

Von wegen der neuen zeitungen sagen wir euch auch hohen danck, und ist uns seher lieb und erfreulich, das Gott der almechtig zu erhaltung und furderung seines heilsamen seligmachenden worts, auch abwendung vieles unraths solche enderung geschicht [geschickt?], zweifeln auch an seiner almechtigkeit gar nicht, er werde die seinen hinfurder mit gnaden wol zuerhalten, und dagegen die widerwertigen dermassen zu bekheren oder ir bose begirig vornhemen dahin zurichten wyssen, damit im cristentumb rhu, fried, lieb und eynigkeyt erfolge und erwachse etc.,

gutlich bittend, ir wollet euch jhe nicht beschweren lassen uns bisweylen mit eynem brieflein besuchen und eueren zustand zuvormelden, daneben wes von zeitungen an euch gelanget, sovil zimlich und schriftwirdig mit zutheilen. Das seint wir etc. Datum Konigsbergk ut s.

Handschrift: Kopie im Foliant Nr. 28 (1537—1540), p. 418. K. St.-Arch. Königsberg.

XVIII.

1539 [nach: Oktober 13].

Albrecht dankt aufs innigste für Luther's Brief vom 13. Oktober d. J. (bei De Wette V, 209 sqq.). Luther ist ihm „Bischof, Papst und Vater". Gruſs an Melanthon, über welchen sich Albrecht jetzt besonders erfreut äuſsert, weil durch ihn Gottes Wort „in der Mark weiter ausgebreitet ist".

Handschrift: Schieblade LXII, Nr. 3 im K. St.-Arch. zu Königsberg, woraus die Mitteilung in „Beiträge zur Kunde Preuſsens" VI (1824), S. 436—438.

XIX.

1540. März 21.

Albrecht empfiehlt die nach Wittenberg ziehenden Söhne Georgs von Kunheim und Christophs von Portugal, seiner Räte, Luther's Obhut und Aufsicht.

Handschrift: Kopie in Foliant Nr. 28 (1537—1540), p. 595. Excerpt bei J. Voigt in Preuſs. Prov.-Kirchenblatt 1840, S. 211 und separat in „Mitteilung etc." (1841), S. 11. Daraus bei Kolde a. a. O. S. 347.

XX.

1540. Juni 12. Königsberg.

[Empfehlungsschreiben für einen gewissen Johannes Richter, welcher eine Zeit lang in Königsberg als Lehrer thätig gewesen ist und sich jetzt nach Wittenberg zum Studium begiebt.]

Unsern gunstigen grus und gnedigen willen zuvorn. Achtbar und hochgelarter besonder geliepter. Wir wollen euch gnediger meinung nicht bergen, das uns der ersam Johannes Richter in aller underthenigkeit zu erkennen gegeben. Nachdem ehr ein

zeitlang alhie in unser schulen zu Konigspergk der jugendt gedienet und dieselb underwiesen, aber sich nu mehr widerumb und ferner zum studio, auf das er etwas mehr, domit er nachmals landen und leuthen dinstlich zu sein verhofft, lernen und erfaren mocht, zu wenden bedacht; uns darauf umb unsere gnedige furdernusschriefft, an euch zu thun, underthenigs dinstlichs vleis angelangt und gebethen. Dieweil wir dann solch sein bitten nicht fur untzimblich achten konnen, doneben auch einen iden, welcher zum studiren lust hat, gern gefurdert sehen, so haben wir ime solch sein bitten fuglichen nicht abtzuschlahen gewust. Ist derhalben an euch unser gnedigs sinnen und begern, ir wollet gemeltem Hansenn Richter zu solchem seinem studio fordern helfen und euch dermassen gegen ime ertzeigen, damit er nachmals uns und euch danckbar sein moge. Das seindt wir in allen gnaden zu erkennen und abtzunemen urputtig [= erbötig]. Dann euch viel gnedigs willens zu ertzeigen seindt wir urbuttig. Datum Konisperg ut s.

(In simili forma mutatis mutandis an Philippum.)

Handschrift: Kopie im Foliant Nr. 28 (1537—1540), p. 694. K. St.-Arch. Königsberg.

XXI.

1540. Juni 15. Königsberg.

[Albrecht wünscht Luther gute Gesundheit und bittet um Nachrichten über den bevorstehenden Reichstag zu Speier.]

Unsern grus und gantz gnedigen willen zuvorn. Wirdiger achtbar und hochgelarter besonder geliepter. Nachdem uns diese botschaft furgefallen, haben wir aus gnediger zuneigung, so wir zu eur person in sonderheit tragen, euch mit unsern schriften zu besuchen nicht underlassen konnen. Weren demnach hertzlich erfreuet, wann es euch durch verleihung Gottes an leiblicher gesuntheit und sonst allenthalben gluckselig zustunde, domit ir forderst Got zu lobe und seiner armen cristenheit zu trost sein heilsames wort langwirig bis zum seligen end threiben mugt; mit gnaden begerende, dieweil uns beikommen, das ein reichstag zu Speier ausgeschrieben sej, do ungetzweifelt allerlej furlaufen und an euch gelangen wirt, ir wollet uns bisweilen mit einem cleinen brieflein, wes aldo und sonsten sich ereugen, auch an euch gelangen thut, so fern es euch an eurer arbeit und euch sonsten unbeschwerlich, besuchen und mitteilen. Das sein wir umb eur person sampt die eurn mit gnaden zu beschulden gewogen; angeheften gnedigen sinnen, ir wollet uns, nicht

[=]schreibens halben eigner handt, entschuldigt wissen. Dann es durch andere gescheft, und dieweil wir eben auf dismal eilentz von Kynen zu reisen verursacht, underblieben. Himit thun wir euch dem almechtigen ewigen guthigen Got zu langwiriger gesundtheit und allem guthen, auch uns in eur inniges gebet treulichen bevelen. Datum Konigspergk ut s.

Handschrift: Kopie im Foliant Nr. 28 (1537—1540), p. 705. K. St.-Arch. Königsberg.

[XXI[a]: 1540. August 13, bei Burkhardt, Luther's Briefwechsel (1866), S. 358, ist kein Schreiben Albrecht's an Luther und Melanthon, sondern eine „Instruktion“ für Christoph Jonas [auch Jhan geschrieben]. Die Handschrift und den Inhalt s. in der folgenden Nr. XXII, Anm.]

XXII.

1540. November 21.

Albrecht meldet ihm, dafs das Kapitel, die Kreuzherren und die ganze Landschaft in Lifland hart darauf dringen, dafs sein Bruder, Markgraf Wilhelm von Brandenburg, Koadjutor zu Riga, die Weihe nehme, und er nicht wisse, wo das hinaus solle etc. Doch hofft Albrecht, dafs, wenn er die Mummerei annehmen müsse, dies doch ohne Schaden für sein Gewissen ablaufe, „sofern es deshalb geschieht, damit man dem heiligen göttlichen Worte dadurch dient und dasselbe verbreitet“ [1].

Handschrift: Kopie im Foliant Nr. 28 (1537—1540), p. 866. Excerpt bei J. Voigt im Preufs. Prov.-Kirchenblatt 1840, S. 211 und separat in „Mitteilung etc.“ (1841), S. 11. Daraus in Kolde a. a. O. S. 369.

---

1) Der Herzog hatte bereits am 13. August d. J. dem in Wittenberg lebenden Magister Christoph Jhan d. i. Jonas eine „Instruktion“ zukommen lassen, des Inhalts, dafs dieser Luther's und Melanthon's Rat in Sachen des Koadjutors Wilhelm von Riga einholen solle, da derselbe von dem Orden und den Ständen in Livland gedrängt werde, Weihe, Habit und Orden anzunehmen. Konzept (oder Kopie) im K. St.-Arch. Königsberg. Schieblade LXII. Excerpt in Faber's Briefsammlung S. 33; bei De Wette V, 308 und bei Burkhardt, Luther's Briefwechsel (1866), S. 358. Luther antwortete am 10. Oktober 1540 bei De Wette V, 308, indem er abriet, die päpstliche Bestätigung für Wilhelm nachzusuchen. Obiger Brief vom 21. November ist die Antwort Albrecht's darauf.

XXIII.

1541. Februar 10. Königsberg.

[Empfehlungsschreiben für Balthasar Cannacher, Sohn des obersten Burggrafen Martin Cannacher in Königsberg.]

Unsern gunstigen grus und gnedigen willen zuvorn. Erwirdiger, achtbar und hochgelerter besonder geliepter. Nachdem der erenvest unser oberster burggraf zu Konigspergk, rath und lieber getreuer, Merten Cannacher, seinen soen Balthasarum, zaigern dieses briefs, gegen Wittenbergk zum studio zuschicken bedacht und inen itzundt derhalben abgefertigt; als haben wir aus sonderer gnediger zuneigung, die wir zu euer person tragen, euch mit dieser schrift zu besuchen, nicht underlassen konnen, und wunschen euch von dem almechtigen alle der seelen und leibes wolfart, denselben bittendt, ehr wolle euch durch seine vaterliche gnade zu preis seines heiligen nahmens und gemeiner christenheit zu trost langwirich fristen, auch erhalten. Dieweil uns dann bemelter unser burggraf gedachten seinen soen ahn euch zuvorschreiben in underthenigkeit gepethen, haben wir ime solchs in anmerckung seiner getreuen dinst, dorab wir ime und den seinen mit gnaden gewogen, nichts minder das wir wissen, das ir die junge jugent zu allen guthen tugenden und erbarn sitten, auch kunsten zu furdern geneigt, nicht abschlahen mogen. Ist darauf unser gnedigs sinnen, ir wollet euch obgedachten jungen gesellen umb unsert willen treulichen lassen bevolhen sein, neben andern ein aug auf inen geben und vorfurdern helfen, damit ehr zu dem erbarn und wolgelerten, unserm lieben getreuen magistro Christoffero Jhanen [d. i. Jonas], undter sein zucht und dißciplin gebracht und zu Gothes ehre, forcht, guthen tugenden und sithen bey ime in seiner wonung und kost (so es moglich) oder sonst bey erbaren und frommen leuthen auferzogen, auch harth zu studirn gehalten werden moege; daneben uns bißweilen, wo es jhe vor gescheften zulangen will, mit einem cleinen brieflein, dardurch wir vormercken konnen, das ir von uns euer gewogen gemuth nicht vorwandelt, besuchen; wie wir dann ahn dem allen keinen zweifel tragen und uns des also zun euch gnediglich versehen. Das seint wir mit allen gnaden hinwider umb euch und die euren zu beschulden geneigt. Datum Konigspergk etc.

Handschrift: Kopie im Foliant Nr. 29 (1541—1543), p. 28. K. St.-Arch. Königsberg.

XXIV.

1541. Juni 18.

Empfehlungsschreiben für „unsern lieben getreuen" Magister Jacob Metius, der sich nach Wittenberg begiebt, um dort zwei Jahre Theologie zu studieren.

Handschrift: Kopie im Foliant Nr. 29 (1541—1543), p. 93. Excerpt bei J. Voigt im Preufs. Prov.-Kirchenblatt 1840, S. 212 und separat in „Mitteilung etc." (1841), S. 12. Daraus bei Kolde a. a. O. S. 376.

XXV.

1541. Juli 30. Königsberg.

[Empfehlungsschreiben für Albrecht von Gattenhofen, Sohn des verstorbenen herzoglichen Kammermeisters Christoph von Gattenhofen (oder „Gattenhofer"), bei seiner Abreise auf die Universität Wittenberg.]

Unsern gunstigen grus und gnedigen willen zuvorn. Erwirdiger achtbar und hochgelerter, besonder geliepter. Wir fuegen euch hiemit in gnaden zuvernemen, das uns der erbar unser rath und lieber getreuer Caspar Nostiz in underthenigkeit zu erkennen gegeben, wie ehr seines vorfaren weilunt des erbarn unsers cammermeisters raths und gar lieben getreuen dieners Cristoffenn Gattenhoffers seligen shoen, gegenwertigen zeiger Albrechten Gattenhofer, nach Wittenbergk zum studio abgefertigt; uns dorauf umb unsere gnedige furderung an euch, welche wir ime in anmerckung, das wir wissen, ir die jugendt zu solchem christlichen loblichen vorhaben mit willen gern furdert, deßgleichen gemelts unsers cammermeisters seligen vilfeltigen uns gelesten [sic] getreuen dinst halben, nicht abschlagen wollen, sondern vilmher, weil der knab auch unser taufbot ist, zu allen guten und erbaren tugenden gezogen sehen und furdern. Demnach sinnen wir ahn euch ganz gnediglichen, ir wollet euch inen umb unsernt und bemelter ursachen willen, bevolhen sein und ein aufmercken auf inen geben lassen. Doneben gunstiglichen vorfurdern helfen, wo es bei euch und andern im rath befunden, auch erheblich sein wolt, damit der knabe, dieweil derselbige seine rudimenta grammatices also fertig (wie wol die notturft erfurdert) nit kann, dem erbarn und wolgelerten unserm lieben getreuen magistro Christoffero Jhonn [d. i. Jonas] als seinem verwanten freundt in seine zucht und disciplin unter-

geben. Im fhal aber, da es ime ungelegen, das ehr irgendts einem andern fromen gelerten gotforchtigen man bevolhen, der inen mit besten vleis zu Gots ehre, zucht, sitten und kunsten nach seines alters gelegenheit und aller erbarkeit halten und underrichten thett. In alle wege aber, das dem knaben kein geldt, ohne was seine notturft erfordert, in seiner verwaltung gelassen und ime sein eigener wille nicht gestattet. Was nun fur unkost allenthalben dorauf lauft, werden die eldern[1] des knaben zu bequemer zeit ohne seumen und mit dankbarkeit hinaus bestellen und erlegen lassen. Das seindt wir umb euch in gnaden abtzune[m]en urputtigk. So wird es obbestimbter unser rath Casper von Nostitz sampt anderer des knaben ehrlichen freuntschaft ohne zweifel gern verdienen. — Datum Konigspergk den 25. Julij anno 1541ten.

Handschrift: Kopie im Foliant Nr. 29 (1541—1543), p. 101. K. St.-Arch. Königsberg.

XXVI.

1541. September 21. Königsberg.

Empfehlungsschreiben für Magister Petrus Hegemon, der eine Zeit lang als Lehrer in der Stadt Kneiphof-Königsberg treue Dienste geleistet habe und sich jetzt zum Studium der Theologie nach Wittenberg begebe.

Handschrift: Kopie im Foliant Nr. 29 (1541—1543), p. 128. K. St.-Arch. Königsberg. — Hegemon hiefs eigentlich Herzog.

XXVII.

1542. Januar 11. Königsberg.

Empfiehlt den in Wittenberg studierenden Felix Finck, Sohn seines Unterthanen und lieben getreuen Albrecht Finck.

Handschrift: Kopie im Foliant Nr. 29 (1541—1543), p. 192. K. St.-Arch. Königsberg.

(Mutatis mutandis in simili forma an Phil. Melanthon. Ibid. p. 193.)

---

1) Fehler des Konzipienten, statt „Vormünder".



XXVIII.

1542. Mai 18. Königsberg.

Albrecht sendet seinen Sekretär Hieronymus Schürstab mit geheimen Aufträgen an Luther. Dieser möge ihm Vertrauen schenken.

Handschrift: Kopie im Foliant Nr. 29 (1541—1543), p. 242. K. St.-Arch. Königsberg.

XXIX.

1542. Dezember 15. Königsberg.

[Herzog Albrecht an Luther und Melanthon.]

Der Herzog ersucht sie um ihr Gutachten inbezug auf die von ihm geplante Dotierung der Prälaten und Pfarrer. Er fragt an, ob 1500 Gulden rheinisch für einen Prälaten genug seien [1].

Handschrift: Kopie im Foliant Nr. 29 (1541—1543), p. 342. K. St.-Arch. Königsberg. Excerpt in Faber's Sammlung der Briefe Melanchthon's S. 62 und bei J. Voigt im Preufs. Prov.-Kirchenblatt 1840, S. 213 und separat in „Mitteilung etc." (1841), S. 13. Daraus bei Kolde a. a. O. S. 387. Auch im Corp. Ref. V, 44 und bei Burkhardt, Luther's Briefwechsel 1866, S. 420.

XXX.

1543. Juli 16. Königsberg.

[Antwort auf Luther's Brief vom 7. Mai 1543, bei De Wette V, 557 sqq. Glückwunsch zur Reise des Mag. Christoph Jonas nach Italien und Melanthon's nach Köln.]

Unsern grus zuvorn. Erwirdiger achtbar und hochgelerter besonder geliebter. Wir haben euer schreiben, Montag nach Ascensionis ditz 43ten jhares ausgangen, bekhommen und daraus, wes ir vor vleis, muhe und arbeit in der underhandlung mit dem erbarn und wolgelerthen unserm lieben getreuen magistro Cristoffero Jona vorgewendet, sampt fernerm inhalt lesende

1) Melanthon's Antwort (von 1543 Febr. 18 im Corp. Ref. V, 41) lautete ausweichend: er kenne die Onera der Bischöfe nicht.

eingenommen und verstanden. Nun thun wir uns eures disfhals vorgewandten vleisses gnediglichen bedancken. Dieweil aber bemelther magister Christofferus, seiner gelegenheit nach, itzmals in Italiam vorreiset, darob ehr in Preussen zu tziehen verhindert, wollen wirs dem lieben Goth bevhelen, seine veterliche almechtigkeit anrufende und bithende, ehr wölle ime seine gotliche gnade geben, und verleihen, das ehr seine vorgenommene reifs baldt mit gesundtheit volenden und sich alsdan seinem erbiethen nach alhere in Preussen begeben, erstlichen Goth zu lobe, erbreiterung seines heiligen worts und aufferung [sic] seiner kirchen, volgents dem vaterlande und gemeiner jugent nutzlichen dienen möge. Gleichsfals wunschen wir dem achtbarn und hochgelerthen unserm besondern geliebten ehrn Philippo Melanchtoni zu seiner vorgenommenen reifs nach Köllen Gottes segen, gluck, heil, und das ehr der orth vil nutz und frommen schaffe, den barmhertzigen Goth bithende, ehr wolle sein gotliche warheit von tag zu tag bei denen, die sie bishero nicht erkent, mehren und durch seinen heiligen geist und aposteln erbreithern, auch die, so das heilige evangelium angenommen, bestendiglichen dabei erhalten. Die zugeschriebenen zeitungen gereichen uns von euch zu gnedigem gefallen, in gnaden begerendt, ir wollet uns nach eurer bequemigkeit hinfurder oftmals schreiben und, wes allenthalben furfelt, sovil zimlichen, mitzutheilen euch nicht beschweren. Desgleichen wollet uns difsmals unsers nicht schreibens mit eigener handt entschuldigt und uns, auch die hochgeborne furstin, unsere hertzgeliebte gemahel, und junge tochter in euer gebeth empfolen haben. Das seint wir gnediglichen abzunemen gewogen, und wolten euch dis uf euer schreiben zur antwurth nicht verhalten. Datum Königsperg etc. ut s.

Handschrift: Kopie im Foliant Nr. 29 (1541—1543), p. 409. K. St-Arch. Königsberg.

XXXI.

1543. Oktober 6.

Gnädige Antwort auf die beiden Briefe Luther's vom 14. August d. J. (bei De Wette V, 581 und 582).

Der Herzog wolle sich, um Luther's Willen, den Dr. med. Brettschneider gnädiglich empfohlen sein lassen.

Handschrift: Kopie im Foliant Nr. 29 (1541—1543), p. 434. Gedruckt in Faber, Lutherbriefe, S. 55 und daraus in De Wette V, 582.

XXXII.

1543. November 16. „Datum Posnaw" [d. i. Posen].

Albrecht empfiehlt den Studierens halber nach Wittenberg gehenden Christoph Stortz (auch Sturtz geschrieben), Kanzler und Rath des Erzbischofs Wilhelm von Riga, des Bruders des Herzogs.

Handschrift: Kopie im Foliant Nr. 29 (1541—1543), p. 482. K. St.-Arch. Königsberg.

XXXIII.

1543. November 30. Königsberg.

[Herzog Albrecht „an Martin Luther, Doctor Pomeranus, Joachim Camerarius und Philipp Melanchton semptlich und sonderlich".]

Antwort auf ihr gemeinsames Schreiben, betreffend Andreas Aurifaber, d. d. Wittenberg, den 8. Oktober 1543 (oben mitgeteilt unter Abtl. A, Nr. II). Sie haben ihn abgehalten, jetzt nach Italien zu ziehen. Der Herzog wünscht aber, daſs derselbe wenigstens ein Jahr in Welschland die anatomische Praxis studiere, wozu er in Deutschland keine so gute Gelegenheit habe. Denn er solle ihm und seinem Hofe hier als Medicus dienen.

Handschrift: Kopie im Foliant Nr. 29 (1541—1543), p. 458. K. St.-Arch. Königsberg.

Ich füge dazu die handschriftliche Nachricht, daſs am 23. Juli 1542 der Magister Andreas Aurifaber verpflichtet wurde, auf herzogliche Kosten drei Jahre Medizin zu studieren und darauf dem Herzoge zehn Jahre als Leibarzt zu dienen. Die Urkunde, „Bestallung M. Andreas Aurifaber's d. d. Königsberg, den 23. Juli 1542", ist amtliche Kopie im Folianten „Verschreibungen 1538—1542", folio 414.

XXXIV.

1543. Dezember 6.

Der Herzog schreibt über den Mangel an geeigneten Kirchendienern.

Handschrift unbekannt, aber wahrscheinlich auf dem K. St.-Arch. Königsberg, woher das kurze Regest bei J. Voigt, „Mitteilung etc." (1841), S. 15, und daraus bei Kolde a. a. O. S. 392.

XXXV.

1544. Mai 8. Holland [in Preufsen].

Antwort auf einen fehlenden Brief Luther's an Albrecht. Albrecht äufsert seine Teilnahme an Luther's Leiden und übersendet als Heilmittel etliche Körner weifsen Bernstein.

Handschrift: Kopie im Foliant Nr. 30 (1544—1549), p. 139. Gedruckt in Faber a. a. O. S. 57 und daraus in De Wette V, 647.

XXXVI.

1544. Oktober 24. Königsberg.

[Bittet um Luther's Urteil über ein Buch Laski's.]

Wir geben euch in genaden zu erkennen, das wir dem achtbarn und hochgelerten ern Philippo Melanchtoni ein buch in vertrauen mit euch zu überlesen zugefertiget. Begern darauf gantz gnediglichen, ir wollet euch nicht bevihlen [1] lassen, dasselb buch neben gedachtem ehrn Philippo ubersehen und uns, wes streflich darinnen befunden, neben eurem bedengken eröffnen. Disfals auch ihe dermassen (wie unser gnedigs vertrauen zu euch stehet) gebaren, das es nicht weyt gelange ader in viler mundtperrung khomme. Daran thut ir uns zu sonderm g[nedigen] gefallen. In gnaden widderumb zu erkhennen [2].

Handschrift: Kopie im Foliant Nr. 30 (1544—1549), p. 250.

XXXVII.

1544. November 23. Königsberg.

Herzog Albrecht an Melanthon und Luther.

Albrecht ersucht beide, den Peter Hegemon zu bewegen, dafs er seinem Versprechen gemäfs nach Preufsen komme [3].

Handschrift: Kopie im Foliant Nr. 30 (1544—1549),

---

1) = verdriefsen.

2) Es handelte sich um ein Buch des Johannes Laski (a Lasco), und zwar um seine „Epitome doctrinae ecclesiarum Frisiae orientalis".

3) Peter Hegemon kam aber erst 1545 nach Königsberg und wurde 1546 Briefsmann's Nachfolger am Dom hierselbst.

p. 259. Excerpt daraus in J. Voigt's Mitteilungen, im Preufs. Prov.-Kirchenblatt 1841, S. 21.

XXXVIII.

1545. Mai 23. Neuhaus [d. i. Schlofs Neuhausen bei Königsberg].

Antwort auf Luther's Brief vom 2. Mai 1545 (bei De Wette V, 732). Albrecht dankt für Luther's fortdauernde väterliche Gewogenheit und entschuldigt sich, dafs er Regierungsgeschäfte halber nicht eigenhändig schreiben könne.

Handschrift: Kopie im Foliant Nr. 30 (1544—1549), p. 331. K. St.-Arch. in Königsberg. Regest bei J. Voigt im Preufs. Prov.-Kirchenblatt 1840, S. 215 und separat in „Mitteilung etc." (1841), S. 15. Daraus bei Kolde a. a. O. S. 415.

Mit Luther's Briefe vom 2. Mai und Albrechts vom 23. Mai 1545 endet die gegenseitige Korrespondenz beider Männer, aber im Dezember 1545 hat Albrecht noch einmal persönlich Luther in Wittenberg besucht.

Anhang.

XXXIX.

1551. Juli 12. Königsberg.

Herzog Albrecht „an D. Martini Lutheri seligen Hausfrau".

[Der Herzog weigert sich, ihren Sohn Johannes auf seine Kosten nach Italien oder Frankreich zu schicken; erbietet sich aber, ihn noch weiter in Königsberg zu unterhalten, obgleich er sich hier in „Händel, dero er wol müssig gehen konnte", eingelassen habe.]

Wir haben eur schreyben zu Wittenberg uf Georgii jungstvorschyenen datum, bekhomen und daraus, weß ir wegen eures sohnes fernern underhalts und sonderlichen der forderung halben nach Italia ader Franckreich bittet, und [sic] verstanden. Worauf fugen wir euch wyssen, daß nicht ohn, wir konnen uns wol

erinnern, weß gnediger forderung wir uns gegen euch und euern sohne hiebevorn erboten. Darauf wir auch inen eine zeit hero alhie zu Konigsbergk gnedigisten underhalten. Wir befinden aber, daß solch unser gnediger wylle bey ime dermassen nicht, wie wir wol gehofft, angewendet. Dan alß wir berichtet, solle ehr seiner studien zur gebur nit abwarten. So wissen wir auch gewisse, daß er sich etzlich [1] hendel, dero er wol mussig gehen konde, teylhaftig machet. Derwegen ir zu bedencken, daß uns warlichen ethwas beschwerlich, unsere gnedige gewogenheit so wenig bey ime bedacht werdet. Doch unangesehen desselben, seint wir euch und eurem sone zu gnaden (bevorab umb euers in Got ruhenden lieben herns wyllen) gewylligt, do er alhie vor gut nehmen wil, inen mit gnedigem underhalt zu vorsehen. In Italia ader Frankreich aber ime verlag zu thun, konnen wir uns nicht einlassen, und wolten euch solchs gnedigen, darnach hapt zu richten, uf euer schreiben nicht verhalden. Datum Konigsberg ut s. [2].

Handschrift: Kopie im Foliant Nr. 31, p. 227. K. St.-Archiv Königsberg.

C. Gräfin Dorothea von Mansfeld an Martin Luther.

1543. August 26. Mansfeld.

Die Gräfin schickt Luthern, von dessen Krankheit sie gehört hat, ein Niesepulver, auch weifsen und gelben Aquafetta [d. i. Aquavita] und teilt ihm ihre Ansicht über die Fontanelle mit, welche am Fufs sich legen zu lassen ihm geraten sei.

1) Am Rande steht, offenbar zur Beschwichtigung „gutten". Die Händel sind also keine schlimmen, sondern wohl nur Studentenstreiche gewesen.

2) Der Brief Katharina's an Albrecht d. d. Wittenberg uf Georgii 1551, Original von Schreiber-Hand, Papier mit Siegel K.V.B. befindet sich im K. Staatsarchiv zu Königsberg, Schieblade LXII. — Ebendaselbst auch der frühere Brief Katharina's an Albrecht, ebenfalls Original von Schreiber-Hand, Papier mit Siegel K.V.B., d. d. Wittenberg 1549, Mai 29, welchen sie zur Empfehlung ihres Sohnes geschrieben hatte, als derselbe nach Königsberg auf die Universität zog. Über beide Briefe Katharina's hat bereits Faber das Nötige mitgeteilt. Abgedruckt im Corp. Ref. VII, 410 Anm.

Handschrift: Original im K. St.-Archiv zu Königsberg, unregistriert. Erschien im Druck in meinem Aufsatze „Kleine Beiträge zum Leben Luther's“ in den Theol. Stud. und Krit. Jahrg. 1889.

Dieser Brief bildet die Voraussetzung zu dem von Kolde in den Analecta p. 391 mitgeteilten, d. d. 1543, September 14. Daselbst p. 392 auch Nachrichten über die Gräfin.

D. Paul Speratus an Martin Luther, Philipp Melanthon und Justus Jonas.

1534. August 31. Marienwerder.

[Bittet um ihr Urteil über ein beifolgendes Schwenkfeldsches Buch (Crautwalds?) und übersendet türkische Gegenstände, die er selbst als Geschenke erhalten hat.]

Gratiam et pacem in Christo. Domini et fratres charissimi. Gravatim vos praesentibus obruo; obruo tamen, et culpam deprecor. Per piissimum autem Deum perque filium eius unicum vos obtestor, ut tantisper jacturam sanctiorum studiorum vestrorum feratis, donec Slesiticum istud commentum [1] perlegetis, quod nobis pro sua saliva quidam Sebastianus Schubart [2], domini Hedeckii [3] apud nos a concionibus, vendidit, cum nihil sit minus quam ipsius artificium; redolet autem Crautwaldum [4] authorem potius. Nolui etiam vos praeterire, quid hic agatur nobiscum, quive rumores de vobis hic spargantur. Nemo judicio minus valet nisi Philippus; nullius spiritus adeo languet atque Martini;

1) Slesiticum, Schlesisch, d. i. Schwenckfeldisch. Zwischen 1530 und 1535 gab es im südlichen Preufsen eine starke Schwenkfeldsche Bewegung, die ihre Nahrung aus Schlesien selbst erhielt. Schwenkfeld, aber auch die beiden Liegnitzer Prediger Crautwald und Eckel waren die Agitatoren.

2) Geistlicher zu Johannisburg, Gegner der Luther'schen Abendmahlslehre, zu der er sich aber, wie ein eigenhändiger Brief von 1542 im K. St.-Arch. Königsberg sagt, später bekannte.

3) Friedrich von Heideck, Herr auf Johannisburg, vertrauter Freund des Herzogs Albrecht und Patron aller Schwenkfeldianer in Preufsen. Sowohl Speratus als auch Apel fürchteten, dafs er den Herzog selbst noch auf seine Seite ziehen werde. Er starb 1536.

4) Valentin Krautwald, Prediger in Liegnitz. Vgl. Luther's Brief an ihn bei De Wette III, 122 (vom 14. April 1526).

Jonas simpliciter simplex errat [1]. Triumphant in omnibus soli septies spirituosi sacramentarii, quibus jam tandem diceremus Vale; sed ratio principis habenda est, qui nondum vult esse seductus. Timemus autem. Ergo laborandum, ut restituatur nobis olim, si sit seductus [2]. Hinc ego respondere rogo et, ni fallor, in triduo isti negocio ultimam manum impendam, propter fanaticos illos ne rgv [?] [3] quidem responsurus. Videns autem quam multi pendent ex principe, nihil magis necesse judico, quam ut respondeatur. Peto autem, ut quam brevissime aliquid ad me de hoc ipso commento rescribatis. Mitto vobis hic nescio quae Turcica, manubias cuiusdam, qui in exercitu contra inimicos crucis militavit et haec mihi dono dedit. Bene valete et rescribite sicut peto. Quod ubi impetravero, bone Deus, quanti mihi hoc erit! Ex Insula Mariana, ultima Augusti Anno XXXIIII.

Paulus Speratus,
Episcopus Pomezaniensis.

Servis Jesu Christi, viris Dei, Martino Luthero, Philippo Melanchthoni et Justo Jonae, charissimis fratribus suis.

Handschrift: Konzept, von Speratus' Hand, aber sehr undeutlich geschrieben; unregistriert im K. St.-Archiv zu Königsberg.

E. Erzbischof Wilhelm von Riga, Markgraf zu Brandenburg, an Martin Luther.

1540. Juni 17. Ronnenburg.

[Bestätigt den Empfang eines Schreibens Luther's an ihn, enthaltend eine Empfehlung eines gewissen Georg Niderlanth zum Dienste in der Kanzlei. Der Erzbischof bittet, Luther wolle ihm

1) Das sind die Urteile der Schwenkfeldianer in Preufsen über die Wittenberger.

2) Danach haben also die Lutheraner in Preufsen, deren Haupt Speratus war, noch im Jahre 1534 gefürchtet, dafs der Herzog Albrecht selbst dem Schwenkfeldianismus zufallen dürfte. Erst im Jahre 1535, ohne Zweifel unter dem Einflufs des Münster'schen Aufstandes, dringt er im Herzogtum auf Reinheit der Lehre. — Cosack hat in seinem „Paulus Speratus 1861" von diesem Verhältnisse des Herzogs zum Schwenkfeldianismus noch nichts gewufst.

3) Ob rgv = rgu = rugitu ist? Im Sinne von: ich würde nicht einmal mit einem Knurren antworten?

mehr gelehrte Männer und zwar zum Kirchendienst zusenden. Segenswunsch für Luther und seine getreuen Mitarbeiter.]

Von Gots gnaden Wilhelm, der heiligen kirchen zu Riga ertzbischof, marggraf zu Brandenburg etc.

Unsern gonstigen grus zuvor, erwirdiger, hochgelerter, lieber, andechtiger und besonder lieber. Wir haben eur schreiben vor [sic statt von?] einem George Niderlanth genannth, entpfangen, und wiewol solch schreiben gantz kurtz und eilents von eurer hant abgangen, wir auch ane des namens mit euch keine sonderliche kuntschaft gehabt, so ist es uns doch gantz angenehem und lieb gewest; warumb wir auch den jenen, so ir an uns vorschrieben, ob wol ane das unser cantzley mit gesellen genugsam versehen, dennoch euch zugefallen in unseren dinst gern genohmmen. Dann wird euch auch in mererm mit gonst zu entpfhaen in allwegen geneigt, genedigklich begerende, ir wolleth uns ofter und meher schreiben und uns in eur andechtiges gebeth zu Gothe bevolen haben, uns auch, weil wir diser orte und do, wie man sagt, das paternoster ein ende hat, noch dem willen Gottes mit schwerer last der selensorge beladen, mit einem oder meher gelerten mennern, die unser last tragen helfen und unser kirchen mit christlichen leben und lere vor pastorn möchten besserlich sein, uf ein gepurliche statliche versehung, zukonftigk zu bedencken, ob ir konnth, wolleth verdacht sein. Das wollen wir widerumb in aller gonst gegen euch zu erkennen und abzunehmen nicht unterlassen, euch sampt auch euren getreuen mitarbeitern, die wir begeren gonstig zu grussen, domit dem almechtigen in vormerung vorlegener gnaden genedigk entpfehlende. Datum Ronnenburgk den XVII Junii Anno etc. XL.

Qui supra manu propria subscripsit.

[Adresse:] Dem erwirdigen hochgelerten unserem lieben andechtigen und besondern lieben, ern Martino Lutter, der heiligen schrift doctor etc.

Handschrift: Original, Papier, Siegel; Schreiberhand; eigenhändige Unterschrift des Erzbischofs „Qui etc." K. Staatsarchiv Königsberg. Unregistriert. Ungedruckt. Bisher das einzige Denkmal des Briefverkehrs Luther's mit Markgraf Wilhelm. — Man wird annehmen müssen, daſs dieser Brief auf dem Wege aus dem Erzbistum Riga nach Wittenberg in Königsberg liegen geblieben und dem Adressaten nie zu Gesicht gekommen ist. — Markgraf Wilhelm (geb. 1498, gest. 1563), jüngerer Bruder des Herzogs Albrecht von Preuſsen, war durch dessen Vermittelung Koadjutor des Erzbischofs von Riga geworden und als solcher (vor April 4) 1531 in Riga eingezogen. Über die

zur Koadjutur führenden Verhandlungen des Herzogs Albrecht mit dem Erzbischofe Thomas Schöningh seit 1529 siehe die Briefe in Monumenta Livoniae antiqua V (1847), 143 (d. a. 1529, September 7), 144 und 146 (d. a. 1529, September 15). Der erste Brief Wilhelm's als Koadjutor in Monumenta Livoniae antiqua V, 239 sqq. (d. d. 1531, April 4 „Uf unserm hauße Ronnenburg" an Herzog Albrecht). — Im Jahre 1539 wurde Wilhelm Erzbischof. Die über ihn durch Luther und Herzog Albrecht geführte briefliche Verhandlung siehe in Luther's Briefe, bearbeitet von De Wette V, 308 (Luther an Albrecht d. d. 1540, Oktober 10).

Anhang.

Zur Frage nach der Beschaffenheit des Briefes Luther's [an Melanthon] d. d. Wittenberg 1540 [April 8] in „Luther's Briefe" bearbeitet von De Wette V, 275—277.

Wortlaut und Adresse des genannten Briefes müssen in der bei De Wette entgegentretenden Form Zweifel erregen. — 1) Sind die bei De Wette gedruckten Stücke die Teile eines einzigen Briefes oder hat Luther an demselben Tage zwei Briefe an dieselbe Adresse gerichtet? — 2) Ist der Adressat Melanthon oder sämtliche in Schmalkalden versammelte Wittenberger Theologen?

Zur Beantwortung dieser Fragen berichte ich, dafs sich auf dem Königlichen Staatsarchiv zu Königsberg eine bisher unbekannte, von Bugenhagen eingeschickte (und gewifs auch angefertigte) Übersetzung des fraglichen Schreibens befindet. Dieselbe besteht aber aus zwei separaten Bogen mit je einer besonderen Registraturnotiz, und der Inhalt der beiden Bogen entspricht den beiden bei De Wette gedruckten Teilen. Ich nehme also an, dafs die beiden Bogen eine Übersetzung von zwei Briefen (desselben Datums) sind. — Da ferner Bugenhagen auf jedem der beiden Bogen bemerkt hat: der Brief Luther's ist „an uns gethan", so ist der Brief, resp. die Briefe, wenn auch nur an Melanthon adressiert, doch

zugleich als an Jonas, Bugenhagen und Cruciger geschrieben gedacht.

Ich gebe im folgenden nach beiden Handschriften Anfang und Schlufs der Briefe und die Registraturvermerke Bugenhagen's an.

[Die eine Handschrift:]

„Auß des herren doctoris Martini brief gehn Schmalekaldenn geschrieben 1540ten."

(Anfang:) „Wir bitten und halten gewislich, das wir erhort werden etc."

(Schlufs:) „. . . so wir ahn den herren Christum gleuben, der den teufel uberwunden und widderumb gekreucziget hat."

(Auf der Aufsenseite:) „Johann Bugenhagen doctor, dis ist ein stuck auß eynem brieve doctoris Martini ahn uns zu Schmalckaldenn geschrieben. Ist sehr trostlichs."

Handschrift. Ein Bogen folio. Kopie. K. Staatsarchiv Königsberg. Schrank III, F. 43.

Diese Handschrift entspricht dem bei De Wette V, 277 in der Anmerkung gedruckten Stücke von „Nos oramus et nos exaudiri certo credimus" bis „si credimus in crucifixorem crucifixoris sui diaboli."

[Die andere Handschrift:]

(Anfang:) „Gottes gnade. Das du schreibest, der keyser wolt gern eyn particular heimliche handlung furnemen, wundert mich selb, wie solchs gemeynet sei etc."

(Schlufs:) „Ja wir hassen die bluthunde und ihre treiber. Dieses habe ich geschrieben, das ir wiesset, das ich euer schrieften emphangen und hoffe ihr seit auf dem wege.

Marthinus Luther."

(Auf der Aufsenseite:) „Johann Bugenhagen doctor, dieß ist ein stück auß einem briefe doctoris Martini an uns zu Schmalckaldenn geschrieben. M. D. XL: sehr trostlichs."

Handschrift: Ein Bogen folio. Kopie. K. Staatsarchiv Königsberg. Schrank III, F. 43.

Diese Handschrift entspricht dem bei De Wette V, 276 gedruckten Stücke: „G. e. P. Quod scribis, mi Philippe, Caesarem polliceri colloquium privatum etc." bis „denique spero vos in itinere accepturos alias literas esse".

Die Übersetzung ist frei gehalten und wahrscheinlich dem Herzoge Albrecht eingeschickt worden.

3.

Die Religionsmandate des Markgrafen Philipp von Baden 1522—1533.

Von
Richard Fester
in Karlsruhe.

Bei der Bearbeitung der Akten zur Geschichte der ersten bayerischen Vormundschaft in der Markgrafschaft Baden-Baden (seit 1536) empfand ich es störend, daſs über die Stellung des Markgrafen Philipp zur Reformation so wenig Zuverlässiges bekannt ist. Als die beiden Vormünder der unmündigen Söhne Markgraf Bernhards III., Herzog Wilhelm von Bayern und Pfalzgraf Johann von Simmern, am 4. März 1539 ihr erstes Religionsmandat erlieſsen [1], erneuerten sie lediglich die letzten zwei unter Philipp ausgekommenen Edikte. Denn der Nachfolger desselben in Baden und den Herrschaften Lahr und Mahlberg, Bernhard III., hatte kein weiteres Dekret ausgehen lassen [2]. Zwar hat der verdienstvolle Bearbeiter der badischen Reformationsgeschichte, Vierordt, drei Mandate gebracht, eines (Nr. 5) nach Pforzheimer Akten [3], zwei (Nr. 8 und 9) aus dem Straſsburger Thomasarchiv [4]. Wenn er jedoch glaubte, daſs diese wie die übrigen Mandate badischerseits später vernichtet worden seien, so hat sich diese Vermutung nicht bewahrheitet. Ich fand sie mit Ausnahme eines bei Vierordt gedruckten (Nr. 8) sämtlich im Generallandesarchiv unter der Rubrik Kirchenordnung, wo sie Vierordt wohl nur entgangen sind, weil der Umschlag die Jahreszahl des letzten Erlasses 1533 trägt. Sie sind mit Ausnahme der von

---

1) Bayer. Reichsarchiv, Baden a. Nr. 26. fol. 39—50.

2) In einem von den bayer. Vormundschaftsräten entworfenen aber nicht ausgefertigten Mandate (Beilage zu einem Schreiben des Hans von Sandizell an Herzog Wilhelm d. d. 1537 Januar 30) beziehen sich die Vormünder namentlich auf die nach dem Augsburger Reichstag von 1530 ausgegangenen Mandate „welchen mandaten und bevelhen von . . . marggrave Bernharten, unserer pflegsonen vater, kein anderung bescheen“. Bayer. Reichsarchiv a. a. O. fol. 20—26.

3) De J. Ungero, Karlsr. Lyc. Progr. 1844, 17, 28 u. 18, 34.

4) Ebend. 35—38, 75.

anderer Hand herrührenden Überschriften von derselben Hand in ein Papierheft in fol. eingetragen, wahrscheinlich zwischen dem 12. Januar und 7. März 1533, da der letzte Erlaſs (Nr. 10) vom 12. Januar datiert, am 7. März aber noch ein von mir den bayerischen Akten entnommenes Mandat von Landhofmeister und Räten ausgegangen ist (Nr. 11). Die vorliegende Ausgabe, welche bezüglich der Vereinfachung der Orthographie den in der Straſsburger politischen Korrespondenz aufgestellten Grundsätzen folgt, bringt auch die drei schon gedruckten Mandate, weil das Programm Vierordt's nicht überall zugänglich ist, und für Nr. 5 und 9 wenigstens eine bessere Vorlage vorhanden war [1]. Der Inhalt der Mandate wird ihren vollständigen Abdruck rechtfertigen. Das Herrschaftsgebiet des Markgrafen — die Ämter Pforzheim, Durlach, Mühlburg u. s. w. auf dem rechten, Baden, Rastatt, Ettlingen u. s. w. auf dem linken Ufer der Alb und die Herrschaften Lahr und Mahlberg — war ja nur ein beschränktes, aber als Statthalter im Reichsregiment seit April 1524 hat er doch auch in der Reichsgeschichte eine Rolle gespielt.

Ihn wie seinen Kanzler, den bekannten Hieronymus Vehus, hat man bisher viel zu sehr als Freunde der reformatorischen Bewegung angesehen. Vehus wird zwar in einem Berichte der bayerischen Gesandten vom Speierer Reichstag 1526 [2] als Gesinnungsgenosse des ganz lutherisch gesinnten Zweibrückischen Abgesandten genannt, während ihn schon 1528 September 13 Bucer in einem Briefe an Ambrosius Blaurer [3] neben Faber als den Urheber der neuen antireformatorischen Richtung seines Herren anführt. Und doch nahm Vehus noch in Augsburg, wo ihn der Kaiser nächst Dr. Eck am meisten beschenkte [4], dieselbe vermittelnde Stellung ein, wie neun Jahre zuvor in Worms, und behielt dieselbe auch in den Zeiten der Vormundschaft bei. Zu Abstellung der Miſsbräuche zeigte sich der Markgraf früh geneigt, Änderungen in der Lehre dagegen sollten einem allgemeinen Konzil vorbehalten bleiben. Schon früh duldete er daher die Priesterehe, sogar bei seinem Hofprediger am Sitz des Reichsregiments zum Ärgernis des päpstlichen Legaten

---

1) Weder von Nr. 8 noch Nr. 9 konnte im Thomasarchiv Vierordt's Vorlage gefunden werden, sondern nur zwei verstümmelte, schlechte Kopieen, die Herr Dr. Bernays in Straſsburg für mich zu kollationieren die Güte hatte.

2) Citiert bei Friedensburg, Der Reichstag zu Speier (Berlin 1887), S. 243.

3) Vierordt, De Ungero, S. 33.

4) Vierordt, Geschichte der evangelischen Kirche in Baden 1, 293.

Campeggi [1]. Am 14. Oktober 1524 konnte Capito triumphierend an Nic. Prugner schreiben: Procedit Christi negotium apud marchionem Badensem [2]. Aber die ausdrückliche Gutheifsung der Priesterehe vermochte dem Markgrafen erst der Bauernaufstand zu entreifsen. Das Edikt vom 29. April 1525 (Nr. 3), mitten in den Wirren der Bewegung und vor dem Renchener Vertrag vom 25. Mai erlassen, bestätigt die Angabe des Cochläus über lutherische Zugeständnisse Philipps [3] und giebt zum erstenmal Auskunft über die kirchlichen Forderungen der markgräflichen Bauern, deren von denjenigen anderer Bauernhaufen wenig verschiedene Excesse bis dahin allein eine unverdiente Beachtung gefunden haben. Dafs es Philipp mit seinen Mandaten ernst nahm, beweist sein Erlafs vom 25. Juni 1526 an Rafen von Giltlingen, seinen Vogt zu Pforzheim, der in Gemäfsheit des Mandats vom 10. August 1525 (Nr. 4) einem gewissen Jakob Sehemann die Nutzung einer Frühmesse in der Altstadt Pforzheim entzieht, da dieser sie zwar „genossen, doch daruff nit residiert" habe [4]. Auch sagte der Administrator des Klosters Einsiedeln Diebold von Geroldseck nicht zuviel, wenn er am 2. Oktober 1525 an Zwingli schrieb [5]: „Marchio de Baden. Christum diligenter promovet et nullum ad docendum admittit, nisi exacte perscrutatus, an idoneus sit vel non. Permittit etiam pastoribus contrahere matrimonium." Aber die persönliche Haltung Philipp's änderte sich auch in jenen Jahren nicht. Nach Speier bringt er zwar 1526 den verheirateten Franz Irenicus mit, aber ebendort stellt ihm Herzog Wilhelm's Vertreter Schwarzenberg am 12. Juli das Zeugnis aus, dafs er die Messe fleifsig besuche und sich „durchaus christlich" halte [6].

Ein Ausdruck dieser Gesinnung ist auch die prächtige Casula, die der Markgraf 1529 dem Kloster Lichtenthal stiftete [7].

---

1) Friedensburg a. a. O. 106, 1.

2) Vierordt, Geschichte der evangelischen Kirche in Baden I, 160, 1.

3) Baumann, Quellen zur Geschichte des Bauernkriegs in Oberschwaben (Stuttg. Litter. Verein), B. 129, 784.

4) Vierordt, de Ungero, S. 16.

5) Zwinglii opera VII, 416 bei Vierordt, Geschichte der evangelischen Kirche in Baden I, 242, 1; de Ungero S. 15 unrichtig 1. Oktober; berichtigt von Friedensburg a. a. O. S. 106.

6) Friedensburg a. a. O. S. 366, 1. Dem widerspricht durchaus nicht der Bericht Longins, Sekretärs des venetianischen Gesandten bei Erzherzog Ferdinand, an Venedig vom 30. Mai 1526 aus Speier, citiert ebenda 107, 3. Denn die Notwendigkeit einer Kirchenreform hat Philipp nie geleugnet, nur behielt er sie einem Konzil vor.

7) S. Katalog der Bad. Kunst- und Kunstgewerbe-Ausstellung (Karlsruhe 1881), Abtl. II. Nr. 388. Unter dem goldgestickten Kreuze

Noch auf dem Speierer Reichstage von 1529 als Vermittler thätig, trat er in genauem Anschlufs an die reformationsfeindlichen Reichsabschiede energischer für die alte Lehre ein, so dafs seit 1528 eine ganze Anzahl Predikanten aus seinem Gebiet gröſstenteils nach Strafsburg auswanderten. Dafs er, wie Sebastian Frank schreibt, „fein gemach wieder zum Papstthum abgefallen" sei, ist zwar nicht richtig, zeigt aber deutlich die getäuschten Erwartungen der Reformatoren. Auch in seinen letzten Jahren hat der Markgraf die früheren Zugeständnisse nicht ausdrücklich aufgehoben [1]. Noch 1529 veranlafste er den Druck einer deutschen Bibel und in den Gottesdienst führte er die Psalmen „de profundis" in Luther's und „Miserere mei" in Hegewald's Verdeutschung ein [2].

Wir sehen, das bisher meist aus Briefen der Reformatoren über Philipp's Kirchenpolitik Bekannte läfst sich durchweg mit der neugewonnenen Erkenntnis vereinigen. Das merkwürdigste an den Erlassen scheint mir, wie auch schon Vierordt bemerkt hat, der von Philipp bereits 1522 (cf. Nr. 2) zugestandene und gerechtfertigte Eingriff in die Kirchenhoheit der geistlichen Obrigkeit. Schon aus diesem Grunde wäre es wünschenswert, dafs diese Publikation auch hinsichtlich anderer Reichsstände Nachfolge fände [3].

ist der Markgraf knieend dargestellt, über ihm auf einem Spruchband die Worte: Jesu fili dei miserere me. Auf der anderen Seite das badische Wappen mit P.(*hilipp*) M(*arkgraf*) Z.(*u*) B.(*aden*) U.(*nd*) H.(*ochberg*) 1529.

1) Zu welchen Kollisionen es jetzt jedoch öfters kam, zeigen u. a. Wieland's beide Briefe an den Pforzheimer Magistrat und des letzteren Schreiben an Philipp (Vierordt, de Ungero 40, 80 ff.), die sich auf das letzte Mandat beziehen, also zwischen den 7. März und den 17. September 1533, wo der Markgraf starb, fallen.

2) Darüber heifst es in dem Mandatentwurf von 1537 (s. o. S. 307 Anm. 2) im bayer. Reichsarchiv Baden, a. Nr. 26, fol. 25b: „auch sollen unsere stathalter und rethe fur euch selbs und iedes orts die amptleut und denen ir sölichs bevelhen werden geflissens ufsehen haben, das in den kirchen von teutschen psalmen nit mer noch andere gesungen werden, dan diejenen von oft gemeltem marggrave Philipsen seligen zugelassen sind (am Rande steht: Miserere. ps. de profundis. deus misereatur. ✕ gepott), dieweil kuntlich und offenbare, das vil derselben psalmen zu unrechtem ergerlichen verstand zewider gemeiner christlichen kirchen ordnung und haltung vertolmetschet sind."

3) Von Strafsburg sind mir vier bekannt, Einzelblattdrucke der Strafsb. Universitätsbibliothek: 1) 1523 Dezember 1 (gedruckt bei Röhrich I, 455) wider Schmähreden, 2) 1524 September 12 Verbot der Schmähschriften, 3) 1526 Januar 5 gegen Schmähreden, 4) 1527 Juli 27 gegen die Wiedertäufer. Vgl. unten Nr. 6, weitere Mandate vgl. Anm. zu Nr. 3; ferner Baum, Magistrat und Reformation in

I.

1522. August 30. Baden.

Der pfarrer predigen belangen.

Philips etc. lieber getreuer, nachdem sich jetzo allenthalben under der priesterschaft und in sonderheit den pfarrern und predigern widerwertig und parthysch meinung halten, betreffen etlich sachen unsers heiligen glaubens, der heiligen sacramenten, ceremonien und gottsdienst halben, die ettlicher mas in cristlichem volck und gemeinem mann auch anfahen in red und parthilicheit zu wachsen, das wider gott und cristlich lieb und einigkeit ist, auch uns nit gemeynt den unsern zu gestatten: haben daruf den pfarrern allenthalben thun schriben, wie du sehen wurdest; die wollest den pfarrern deins ampts selbs uberantworten und inen dabi sagen, das wir sie gnediglichen verwarnen, sich deren inhalt zu beflissen, und so habest du bevelch, dest getreulicher ob inen und andern geistlichen zu halten, als du auch thun solt, mit anzeig, wo sie solichs nit theten, wer allerhand beschwerd irenthalben zu besorgen. darbi wollest bi diner amptspflicht daran sin, empsigs und flissigs ufsehen hon in dinem ampt, wo die geistlichen oder unser unterthonen sich obgedachter jetz schwebender zwitracht in berurten sachen parthien oder teilen und sonderlich samblung, winckelpredigen, derhalben offentlich gesprech hon oder nuwerung furnemen wolten, das dir solichs an jedem end, wes du für dich selbs nit erfaren kontest angezeigt werd, dieselbigen beschicken und warnen irs furnemens abzusteen, und wo du die hendel so ernstlich und beschwerlich findest, das die strafbar sin mochten, an uns oder in unserm abwesen in unser canzli gein Baden langen lassest mit erzalung gestalt ergangner handlung, es betreff geistlich oder weltlich, frembd oder heimisch, damit wir jeder zit unsers willens und gefallens bescheid geben mogen, und hieran wollest nit seumig sein, wollen wir uns genzlich zu dir verlassen. dat. Baden uf sampstag post Bartholomei appli anno etc. 22.

Strafsburg, S. 95; 107, 2; 148, 2 und 4; 162; vgl. auch ebenda S. 163f. die mit Nr. 9—11 vielfach übereinstimmende Instruktion des Bischofs von Strafsburg für seine eventuellen Gesandten, Anfang Mai 1526.

II.

1522. August 30. Baden [1].

Pfarrern geschriben wie sie sich in iren predigen halten sollen.

Philips etc. unsern grus. ersamer, lieber, andechtiger. nachdem in ettlichen verschinen jaren in geistlichen stenden under denjenen, so dem christlichen volck das gottes wort zu verkunden und die seelsorg zutragen verordnet gewest, in iren predigen uf den cantzeln und daneben vilerlei widerwertiger leren und underweisungen furgehalten, die under inen auch sover gewachsen, das sie einander als verfurisch und ketzerisch offentlichen nennen, und jeder sin lere die gewisser und christlicher lobt, und des andern mit vil schmehworten vorwurft und verdampt, darus leider entstanden, das im gemeinen christlichen volck ergernus, trennung und absonderungen oder secten angefangen, und nennen sich vil diser oder jener anhangs und partheien so wit, das es nit allein zu zerstorung christenlicher bruderlicher lieb und einigkeit, darzu wir alle glich in got verpflicht sind, sonder auch bi vilen args gemuets und willens wider oberkeiten anreizung geberen möcht, wo nit insehens beschehe: wiewol nu wir als weltlicher furst uns ungern underwinden wolten der ding, so geistlicher oberkeit zustend: so befinden wir doch in erfarung nach gestalt gegenwärtiger leuf, das es den geistlichen allein nit zu erheben, sonder mercklich notturft ervordert, das die weltlich oberhand gott zu lob, ere und handhabung christlichs glaubens und stands bi den geistlichen durch flissig und ernstlich anmanen und vorwarnung und den weltlichen von oberkeit wegen handeln, zu verhutung gotteszorn und straf, auch nachteils und abfals unsers heiligen glaubens und zu pflanzung und behaltung christenlicher lieb und einigkeit, darzu wir in nachvolgung unserer voreltern loblicher gedechtnus, die als cristlich fursten irs vermugens solichs zu handhaben gepflegen, zum hochsten begirig und geneigt, in unserm furstenthumb und gepieten der vorerzelten beschwerden insehens zu thun. dwil nu dise ding von predigern fast iren ursprung und anfang gehabt, so wil von nöten sin, das ir und ander, die das gottswort dem volck verkunden sollen, im selben solich bescheidenheit sprechen, damit dasjen, so christlichem volck verkundet und gesagt wurdet, dermas si gegrundt in der heiligen geschrift, das niemand fug hab, noch ursach schepfen mög, darwider zu

---

1) Wohl identisch mit dem von **Vierordt**, Geschichte der evangelischen Kirche in Baden I, 156 zum 6. September angesetzten Ausschreiben an die Pfarrer.



reden und trennung oder parthysch anheng zu machen; das wir nach diser leuf gelegenheit besonder dem gmeinen christlichen volck nit nuzlicher bevorab auch gott gefelliger zu geschehen achten, dan das ir und ander prediger uch zum hochsten beflissen, zu den geordneten ziten die text der heiligen schrift und besonder der heiligen evangelien und die evangelisch ler dem volck zu sagen mit christenlicher ercleruug und uslegung derselbigen, und das darneben, was disputierlicher puncten weren, darin die glerten stritig, underliessen und schmehende partysch nidische zornreden von widerwertigs strits wegen derselben puncten (jezo under den glerten allenthalben in irrung und unglichem verstand schwebend) vermiten bliben. dan wir befinden gwislich, das solichs mehr zu ergernus und anreizung der menschen, die vor nicht darumb gewiszt, dan zu usreutung dienen, liessend dieselbigen uf witer handlung und beschlus zu siner zeit und da es sich geburt berugen, und ermanten das volck in allen euern predigen, gott demutiglich und herzlich zu bitten, die christenlich versamlung siner cristglaubigen menschen in hauptern und glidern gnediglich und barmherziglich zu erleuchten durch sin gottlichen inspruch, weg und mittel, das solich zwitracht hingelegt, und alle cristglaubige menschen zu einhelligem, cristenlichem rechten glauben, lieb und lere gebracht, und die glori und ehr gottes und seiner heiligen schrift in aller cristenheit erscheinte. so sind wir je der trostlichen hoffnung zu gott, so man sich beflis, den unwidersprüchlichen text der heiligen evangelien und lere der gottlichen schrift mit geburlicher uslegung an die hand zu nemen, underlies unnötig gedicht der menschen schelt und zornreden us parthyschen nid, ermant und erinnert das volck zu guten loblichen cristenlichen ordnungen mehr mit erzelung der christlichen guten ursachen irer anfangs und ufsazung, den mit ungestimen genzlichen geboten und trauwungen der penen, und thet daneben das vorgemelt demutig anruefen zu gott: es werd gott gnedigs gefallen darin hon, gnad verlihen zu besserung des volcks, abstellung der parthylichen erschrockenlichen zweiung in cristlichem volck. dan unsers ansehens so will es mehr durch vilfaltigs anruefen gottes erlangt und dahin gebracht werden, dan durch vil scheltwort zurnen und richyge [1] handlung. darbi ist aber unser gemuet und meinung nit, das man dem volck sin gebrechen und laster, die wider die gebot gottes sind, nit eroffnen und sagen soll, mit gedultiger, bescheidenlicher senftmütiger ler und underwisung. sovil und was uns auch als weltlichem fürsten zu strafen geburt, wollen wir nit underlassen, und sonderlich damit geistlich und

1) sic = (an)rüchige?

weltlich jeder in sinem stand, der wol und recht lebt, bi ehr, gut und fridlichem wesen bliben mog. unser gemut ist auch nit, unsern underthonen oder auch, wo ettlich geistlich des willens weren, zu gestatten, der herbrachten cristlichen ubung, des ampts der heiligen messen, der gewonlichen cristlichen gotsdienst und der heiligen sacramenten nuwerung fürzenemen, wie wir des allen unsern amptluten bevelh thun wollen, bis so lang von christlicher versamlung wie und wo sichs geburt derhalben andrung beschicht. demnach ist an uch unser gnedig gütig bitt und begeren, ir wollen dis unser gnedigs verwarnen und ermanen zu herzen nemen, dem flissiglichen leben und nachkomen, so zwifeln wir nit, ir thun darmit gott gefallen, und diene cristlichem volck, uch selbs und allen geistlichen zu dest besserm friden und rug auch verhutung vil nachteils vorgemelt, so kompt es uns auch von uch zu sonderm gefallen. wollen dest gneigter sin, uch gnad und gunst zu beweisen. dat. Baden uf Sampstag nach Bartholomei appli anno etc. 22.

III.

1525. April 29. Baden[1].

Den amptleuten ist bevolhen worden, die priesterschaft zu burger ufzenemen.

Philips etc. lieber getreuer, nachdem wir von den versamblungen gemeiner gebursami, so bi, neben und umb uns allenthalben in vil grossen hufen vor augen und bieinander, deren ein merckliche anzal, sovil verstendigt, das ir endlich furnemen und meinung ist, der geistlichen halben und irer gueter endrung ze thon, uns auch entlich zu embotten, wo solichs durch uns in unserer marggrafschaft nit furgenomen werden, sie nit underlassen, die sach selbs anzugrifen: so wir nun bedencken, das solich andrung fuglicher und lidlicher durch uns dan die frembden oder auch die unsern von inen one unser wissen beschehen möge: so haben wir demnach bedacht, aller geistlichen halb gut, fruchtbarlich und zu mehrer fride und einigkeit zwuschen inen und den leien dienlich sin, wie auch daruf unser ernstlich meinung und bevelch, andere beschwerungen, nachteil und schaden,

1) In Strafsburg war ein Erlafs über Annahme des Bürgerrechts schon am 22. Januar 1525 promulgiert worden; vgl. A. Baum, Magistrat und Reformation in Strafsburg (ebenda 1887), S. 72.



so uns, inen und gemeiner unser landschaft verner erwachsen mochte, zufurkommen: das ein jeder gepfrundter, er si pfarrer, caplon oder frumesser, in unser marggrafschaft burgerrecht an iedem ende, so lang er da bepfruont si, an sich nemen und burger werden und also alle burgerliche beschwerden und burdi usserhalb reissens mit eigner perschon an jedem ort und ende, da er gepfrundt, nach desselben flecken gepruch helfen zu tragen und ze thon in allermassen wie ein ander unser weltlicher burger oder underthon. als du auch zum furderlichsten alle gepfrunden priester dins ampts berurtermassen burger zu werden und pflicht ze thund anhalten, ufnemen und von unserntwegen amptshalben wie andere darbi schuzen, schirmen und hanthaben. du solt auch inen, wie wir das hiemit gnediglich vermoge heiliger und gottlicher schrift zulassen, bewilligen und gestatten, welchem es gelegen sich mogen in ehelichen stant zu verhiraten, zu vermiden das schantlich unerlich leben und wesen, si bisher mit iren megden gefiert nit zu cleiner ergernus des nechsten.

unser ernstlich meinung und bevelch ist auch, so einich oder mehr pfarrer oder pfrundt in dinem ampt, deren zehend gefel den stiften oder clostern incorporirt weren, soltu solich zehendgefell in verbot legen und nit volgen lassen. darvon wir vorhaben, den pfarrern und verkündern des wort gottes ire zimbliche narung und competenz ze ordnen, dardurch andere nebenschinderi und beschwerden, so bisher us solchen incorporierungen uf den gemeinen mann unpillicher wis gelegt, abgeschnitten werden mögen. des alles verlassen wir uns zu dir. dat. Baden sampstags nach quasimodogeniti anno etc. 25.

IV.

1525. August 10. Baden.

Competentz der pfarrer belangend. absentz.

Philips etc. nachdem wir des furnemens und in ubung seind, allen pfarrern in unserm furstenthumb competenzen schopfen und verordnen zu lassen, davon sie ir zimblich uskommen und libzucht gehaben mogen, dagegen wir hinwider auch gehapt han wollen, das unsere angeherigen von den bi und neben nuzungen, die pfarrer bis alsher von der stoll genossen, auch enthaben und erlichtert werden, nemlich von bichtgelt, von reichung des hochwurdigen sacraments des altars, von der heiligen ölung, von

kindtaufen, von entwestern [1] der kind, von insegnen der kindpetterin, begrebde, seelgeredt, hochziten und andern dergliehen: darzu wollen wir niemand verbinden zu den vier opfern, dan so vil ein jeder sin gewissen wiset, oder das jemand wider sein guten willen getrungen werde, einich begengnussen halten ze lassen, welche aber dasselb us gutem willen anstellen und gehapt han wollen, denen wellen wirs nit wehren, darumb mogen sie den pfarrern auch gepurlichen willen machen: wir wollen auch, das hinfur zu keiner zeit im jare jemand, so in ehelichen stand grift, verhindert oder ime abgestrickt werde, ine nach ordnung der kirchen inzufieren, wie dan bisher der gebruch gewest, das zu ettlichen ziten von unsern armen luten, so in gefurt wollen sin, gelt oder schwarzhennen genommen worden, doch den mesznern, so sunst kein belonung hetten an iren herbrachten belonungen ine zustendig unabbruchlich. solichs wollest unsern angehorigen dins ampts anzeugen. dan unser gemut ist, das die pfarrer sich an iren geordneten competenzen, die wir in zimblicher masz werden thon verschaffen, settigen lassen. du solt auch allen pfarrern und caplonen dins ampts sagen und inen von unserntwegen verpieten, das ir keiner kein absenz mehr weder von iren pfarren und caplonien geben, und das sie hinwider auch, ob einer mehr dan ein pfrunde in unserm furstenthumb hette, davon einich absenz nemen bi vermeidung unser schweren ungnaden, wo wir des gewar solten werden, uszgescheiden die incorporierten pfrunden in stift und clostern.

So langt uns an, das uber unsern nechst usgangnen bevelch [2] die priester anzuhalten, die argwenigen perschonen von inen zu thun oder dieselbigen zu ehelichen, das demselben von ettlichen unsern amptluten nit nachkomen, sonder das ettlich prister ire argwenige megd dem gemeinen mann zu ergernus noch also ungeehelicht bi inen haben und ettlich ire megd tags us den husern thuen und die bi nachtlicher wile darin haben. uf solichs ist abermals unser ernstlicher bevelch, das du uf die ding ein empsigs ufsehen han lassest, damit unserm usgangen bevelch gelebt. dann solten wir dich in dem farlessig befinden, wurd uns von dir zu mercklichem misfallen sin. wolten wir dannocht dir gnediger meinung unangezeugt nit lassen. dat. Baden uf sant Lourenzientag anno etc. 25.

---

1) Vgl. Schmeller, Bayer. Wb., 2. Aufl., II, 1043f. die Wester „das Chrisamhemd, welches dem Täufling bey der Ceremonie angethan wird". Für das Zeitwort kenne ich keine weiteren Belege.

2) Oben nr. III.



V.

1527. März 26. Baden.

Als des hochwürdigen sacraments halben in alle ampt geschriben worden, einem jeden begerenden in sterbenden nöten dasselb under beiden gestalten mitzeteilen.

Philips von gottes gnaden
marggrave zu Baden.

Lieber getrewer. uns hat vilfaltiglich angelangt, das vil unser underthonen begird [1] haben des hochwurdigst sacrament des waren libs und bluts Christi under beider gestalten zu empfahen, der ursachen, das solichs der gestalt zu reichen und zu nemen von unserm seligmacher Christo ufgesatzt, und daneben ettlich, so es inen der massen oder [2] ufsatzung Christi gemes nit gereicht, beschwerd haben, des under einer gestalt zu empfahen, und ettlich in sterbenden nöten, ehe dan sie es under einer gestalt und anders, dan es von Christo geordnet, niessen, ehe wollen sie des [3] genzlich entraten. Nachdem wir nun als der landsfurst unser underthonen seelenheil ungern verhindern, sonder sovil an uns ze furdren [4] geneigt, und wir aber an bericht grundlicher schriften befinden, das Christus, unser gott und erloser, zu zit einsatzung dises hochwurdigen sacraments kein gebot zu einer oder beider gestalt, auch kein benantlichen zeit, wan des zu empfahen, gesetzt, sonder bevolhen [5], so oft und wan dises gehandelt, das es in seiner gedechtnus beschehen soll, und die reichung und empfahung under einer gestalt usserhalb dem messhalten usser [6] ettlichen beweglichen ursachen nochmals von versamlungen der Christen angesehen und von [7] ettwan vil jaren us einem gebruch uf uns erwachsen: demnach ist unser meinung, du wollest alle pfarrer deines ampts fur dich beschicken, inen anzeigen, das wir us allerhand ursachen der meinung seient, hierinnen kein nuwerung oder anderung in unsern gebieten noch zur zeit furzunemen zu gestatten, sondern das denjenen, so zu disen osterlichen zeiten offentlich in der kirchen dises hochwurdig sacrament empfahen wollen, das inen solichs, wie bisher

---

1) Vierordt: begert.
2) Ib.: der.
3) es.
4) fürderung.
5) *fehlt*.
6) uss.
7) etwan vor.

etwas langer zeit gewonlichen, geubt, under einer gestalt gereicht und geben werd bis uf gemeine [1] andrung gemeiner oder der tutschen nation [2] oder anderer anstellung, drumb auch die pfarrer unser underthonen ermanen sollen, gott zu bitten umb verlihung gnad und erkantnis, das hierinnen [3] und in andern streitigen puncten einigkeit und sein [4] göttlich wolgefallen gepflanzt werde. ob aber jemand unser underthonen, wer der were, der in krankheit und geverlicheit des tods reichung dises sacraments under beider gestalten begeret, und des under einer gestalt zu empfahen beschwerung seiner gewissen hette und nit empfahen wolte, mögen wir leiden, ist uns auch nit zuwider, das die [5] pfarrer, und wan ein pfarrer solhs nit thon wolt oder ze thon beschwerung hette, ein anderer bekanter priester solichs dem gemelten [6] begerenden kranken under beider gestalten des brots und wins den heiligen lib und blut Christi geben und reichen, und sie des auch also geben und empfahen mögen. daneben solt du den pfarrern sagen, das sie unsere underthonen christlich ermanen auch darzu wisen [7], das sie sich zu empfahung des hochwurdigen sacraments mit geburlicher vorgender bekantnis irer sunden jederzit, wie sie darzu auch die heilig geschrift ermanet, und einem jeden rechten Christen zusteet, und damit zu christlichem erbern wesen, wandel und handel schicken, des wöllen wir also uns zu deinem vlies versehen. datum Baden zinstag post [8] oculi anno 27.

VI.

1527. Dezember 15. Mühlburg [9].

Widertaufer belangende.

Philips von gottes gnaden marggraf zu Baden. lieber getreuer, uns ist furkomen, wie sich bei ettlichen unsern nachpurschaften ein neue sect ufwerfen und erhäben soll, die sich widertaufen lassen und andere derglichen zu thun underweisen sollen, und daneben auch ine ettlich artickel furnemen, die unserm hei-

---

1) *fehlt.*
2) Nation oder des reichs Samblung.
3) gott — hierinnen *fehlt.*
4) ein.
5) ein.
6) *fehlt.*
7) auch — wisen *fehlt.*
8) nach dem Sontag.
9) Ein kürzeres Strafsburger Mandat gegen die Wiedertäufer vom 27. Juli 1527 liegt mir gedruckt vor. (Aus der Strafsburger Universitätsbibliothek.)

ligen glauben zuwider und zum theil der oberkeit und gemeinem nuz zu nachteil reichen, und bei nachtlichen und andern ungwonlichen zeiten und pletzen sich zusammen rotten, ir irrig bes furnemen und wie zu besorgen allerhand nebenpraticken uszurichten. deshalb uns gepuren und die notturft erfordren, in das bi zeiten in usern (sic) gebieten insehens zu thun, und die unsern, damit sie vor solichem verhutet, gnediglich zuvor verwarnet seient: bevelhen dir demnach mit sonderm ernst, das du unverzuglich in der statt, auch den dorfen dins ampts ein offen gebot uf nachvolgende masz usgeen lassest und verkundest, nemlich das sich niemands widertaufens underziehe mit taufung oder taufen lassen, auch keins andern punkten dem widerteufen anhengig oder den diejen, oder den widertauf halten, in iren furgenomen artickel usgeben, underneme [1]; auch nichts davon weder heimlich oder offenlich lere oder predige, das auch niemand dieselben enthalte, hause, herberge oder underschleufe, alles bei straf leibs, lebens und guts, da nach gestalt eines jeden ubertreters dis gebots, damit das bese irrig frevenlich furnemen des widerteufens mit seinen anhengen getilgt und abgestelt, straf furgenommen sollen werden.

unser verrer meinung und bevelch ist auch, das diejenen, so sich widerteufens undernemen, sich selbs oder ire kinder widerteufen lassen, oder sunst obgemelter mas davon handlung oder offentlich ler oder predigen, von dir, davon du din kondschaft haben und anstellen solt, fenglich angenomen sollen werden, da du uns oder unsern landhofmeister und rethen desselben annemen furderlich anzeigen solt, dir bescheid zu geben wissen, wie du gegen ein jeden mit straf volnfaren solt und hierin wellest nit seumig noch farlessig erscheinen wollen wir uns zu dinem guten vlis entlich versehen. dat. Mulberg uf sontag nach sant Lucientag anno etc. 27.

VII.

1528. Oktober 20. Baden.

Der priesterschaften ergerlichen bisitz betreffen.

Philips etc. lieber getreuer, wiewol wir im 25. jare der mindern zale an alle unsere amptlute ernstliche bevelchbriefe haben usgeen lassen [2], das ein jeder der priesterschaft sins ampts zu vermeidung des schantlichen, unerlichen lebens und wesens, sie bisher mit iren megden nit zu cleiner ergernus des

1) oder — underneme. Die ganze Stelle offenbar verderbt.
2) Vgl. Nr. 4.

volcks gefiert, dieselben argwonigen perschonen von inen ze thun, so langt uns doch an, das ettlich priester dins ampts obgedacht unser gepot und bevelch in verachtung stellen und noch mit concubinen und argwonigen wibsperschonen hushalten, das uns von denselben nit zu cleinem misfallen ist. bevelhen dir hieruf mit sonderm ernst, das du obgedachten unsern bevelch bei den priestern dins ampts furderlich wider hernuwerst und dich erkundigst, welcher mit einer concubinen oder argwonigen perschonen hushalte, dem wellest bei pen und straf 10 lb. dn, die du dem verprechenden unableszlichen abnemen solt, gepieten, dieselb von stund an von ime zuthun; und ob einige priester in stetten oder dorfern dins ampts argwenige perschonen in sondere behusung sitzen, die doch bei tage oder nachtlicher wile iren zugang in der priester huser hetten, denselbigen priestern bei obgedachter pen bevelhen, sich desselbigen zu muessen und enthalten, und den argwenigen perschonen glicherwise sagen, wo sie sich gemelter ding nit müssigen, das du inen dan unser stett, vlecken oder dorfer verpieten werdest, als du auch thon solt. dan uns nit gemeint sin, den priestern hinfur solch uneerlich beisitz zu gestatten. datum Baden zinstag nach sant Luxtag anno etc. 28.

VIII.

1531. Juni 13. Baden[1].

Philips etc. lieber getreuer. uns langt an, wie ettliche pfarrer unsres fürstenthumbs in nächstverschinen oster und pfingst abent den touf in iren pfarrkirchen nit nach herkommen und gebruch gemeiner kirchen geweihet oder gesegnet, ouch etliche keinen crisam in den kirchen haben oder zum touf der kinder keinen gepruchen; ettliche wöllen die kinder nit anderst oder zu anderer zit dann uf die sonnentag teufen; ettliche sollen in vergangener vasten ire pfarkinder nit jeden insonderheit, wie herkumen, beicht gehöret, und sie mit dem hochwirdigen sacrament ungebeichtet versehen, und ire predigen und leren dahin gerichtet haben, dass wenig personen zum sacrament gangen; ettliche sollen in iren kirchen kein sacrament haben oder halten, ettliche sollen das heimlich in den ermeln us dem sacramenthüslin zu den kranken tragen; ettliche pfarrer und caplen sollen an den sonnentagen und feiertagen in guter zeit kein mess ge-

1) Nach Vierordt, de Ungero, S. 35. 75. Die Lesarten der von Dr. Bernays kollationierten verstümmelten Kopie des Thomasarchivs sind nicht erwähnenswert.



halten, und den fundationen irer pfründen über und wider die presentatzen, die sie von uns und andern empfangen und angenummen haben, eigenes fürnemens nit geleben und nachkommen. ettliche sollen in vergangener karwochen, ostern, uffartstag und pfingsten die herprochten ceremonien in der kirche nit gehalten, auch sich in iren predigen in streitige, irrige, disputirliche materien zu verirrung oder verfürung des gemeinen onverstendigen laien, alles wider unser vorige usschreiben und bevelch, ingelassen haben. Ist demnach unsre ernstlich meinung und bevelch, du wöllest dich bei den pfarrern, priestern und caplenen, ouch bei den gerichten und bei den mössnern deines ampts, in jeder pfar insonderheit, wie es jeder pfarher mit obgemelten stucken und jedem insonderheit gehalten und noch halte, erkunden und des unterschidlich und eigentlich in schriften verzeichnet, in unser canzlei gein Baden schicken. versehen wir uns zu dir und schicken dir hiemit zu erinnerung unserer vorigen usschreiben und wessen hierinnen unser meinung ist in beiliegender schrift verzeichnet, nach deren inhalt du dich zu deinem ampt halten und darob sein solt, dass dem gelebt und nachkomen werde. datum Baden uf zinstag post corporis Cristi anno 31.

IX.

1531. Juni 13. Baden[1].

Ceremonien in der kirchen etc.

Philips.

Lieber getrewer. wiewol wir vergangner jaren zu mehrmalen dir und andern unsern amptluten schriben lassen unser meinung und bevelch, was sich die pfarrer und predicanten in unserm furstenthumb und gebieten in verkundung gottlich worts, ampt der messen, reichung der heiligen sacramenta, bichtheren, den herprachten[2] gemeinlichen gehalten frien und offnem ergerlichem fleischspisen zun fasttagen und[3] den loblichen christlichen ceremonien, so in den kirchen zu erinnerung des lebens, lidens, sterbens, uferstentnis und wercken Christi unsers seligmachers bisher geubt, gehalten[4] und darinnen vor entschidung eins ge-

---

1) V = Lesarten bei Vierordt a. a. O. S. 36ff.; M = Bayer. Reichsarchiv Baden A, T. XXVI, fol. 41—44.
2) V: herprochten gewonnheiten, gebotenen Feyren von offenem etc.
3) V: in den etc.
4) V: halten.

meinen christlichen concilii und unsers ferrern bevelchs kein andrung oder newerung furnemen sollen, alles nach inhalt derselben unserer gemeinen usschriben jederzit unsern ampleuten zugeschickt: langt uns doch vilfaltig an, wie denselben unsern bevelhen an ettlichen orten varlessig nachkommen und darinnen allerhand neuwerungen in und usserhalb der [1] kirchen furgenommen und zum theil von dir und andern unsern amptluten zugesehen und geduldet werden soll, des uns nit zu wenigem misfallen ist. und [2] demnach unser ernstlich meinung und bevelch, das sich die pfarrer und predicanten in iren predigen, wie wir inen hievor auch anzeugen lassen, halten: namlich das heilig evangelium und gottlich wort nit nach eins jeden eigen willen, nutz, nid, hoffart oder zu verfurung des unverstendigen leien, sonder nach uslegung der heiligen schrift und leren von der gemeinen heiligen christlichen kirchen approbirt und angenommen predigen und leren und was disputierlich sachen sind, und sonderlich das volck von horung der messen abwisen [3], item was zu bewegung des gemeinen mans wider die oberkeit oder die Christen in irrung zu furen, trennung und secten zwuschen in zu machen und gegeneinander zu verhetzen, dienen mag, dasselb zu predigen und zu leren [4] sich enthalten und darinnen des [5] gemeinen christlichen concilii entscheids erwarten sollen.

verrer ist unser meinung, das von den pfarrern und predicanten an den sontagen under oder [6] nach iren predigen alwegen die gewonlich herprachte gehaltne fiertag in christlichen kirchen, so durch die wochen gefallen, auch dem gemeinen volck verkundet und angezeigt werden, das auch die pfarrer uf dieselben fiertag durch sich selbs oder andre das heilig gottswort dem volck morgen verkunden und ire pfarrmessen halten oder versehen lassen.

es sollen auch alle und jede pfarrer unserer gepieten oder an orten, da die pfarrer nit selbs predigen, die predicanten des gmein volck zu bequemer zeit mit fleis christlich und embsiglich ermanen zu der bicht und bekantnus irer sunden mit erinnerung, was heilsamen [7] nutz, trost, rats und befridung der menschen gewissen dardurch erlangen. auch sollen die pfarrer

---

1) V: den.
2) V: Ist.
3) V: abzuweyssen.
4) V: lernen.
5) Unsere Vorlage und M haben: das.
6) V: *fehlt.*
7) V: heilsam.

keinem[1], der nit zuvor bichtet[2] und erkantnus[3] siner sunden einem priester gethon, das hochwurdig sacrament mitheilen, wie wir dann dises in anno etc. 27 nechst verschinen uf zinstag nach oculi in unserm gemeinen usschriben auch gemeldet haben[4].

hiebi ist auch unser ernstlich meinung und bevelch, das in[5] stiften, clostern und pfarren unserer gepietend[6] die erlichen[7] loblichen ceremonien und gebreuch, so zu erinnerung des lebens, lidens, sterbens, uferstehung und wercken Christi unsers erlesers, damit dises in gedechtnus erhalten und dem unverstendigen leien und jungen kinden in gebildet, derglichen auch was und wie bi und mit reichung und wihung des taufs und mit gebrauch des crisams und sonst bis alher in gemeiner kirchen geubt worden, auch also hinfur mit gewonlichem gsang der[8] gebeten in ubung bliben und bis zu kunftigem concilio erhalten werden, und das daneben dem gmeinen volck mit christlicher underwisung anzeugt werde, was usserlich in solchen ceremoniis gehandelt oder[9] bedutet, damit sie nit iren glauben und vertrauen uf usserliche bedeutliche ubung, sonder uf Christum unsern seligmacher allein setzen und demselben zu lob und dancksagung durch dise uswendige anzeugung gereizt und ermant werden.

daneben ist auch unser ernstlich meinung und gebot[10], das zu zeiten der vierzig teglichen fasten, auch uf die fritag[11], sampstag und gewonliche herbrachte fastabent in unsern gepieten weder in den wurzheusern oder andern gemeinen oder offnen zechen, geselschaften, gastungen oder sunst offentlich oder zu ergernus usserhalb der not oder libsblodigkeiten kein fleisch gespiset werde bis zu andrung obgemelts gemeinen concilii.

hiemit ist unser bevelch das du die geistlichen, es siend ordens leut oder weltliche priester dins ampts ernstlichen verwarnest[12], das sie sich unehrlichs lebens und sonderlich bi unehrlichen unzuchtigen wibern zu wonen oder die bei in zu haben, auch unerberer, unpriesterlicher, lichtvertiger kleidung, wesens,

1) V: keinen.
2) V: gebeycht.
3) V und M: Bekanntnus.
4) Vgl. Nr. 5.
5) V: die.
6) V: gepietten.
7) V: cristliche.
8) V: oder.
9) V: und.
10) V: gepott.
11) V: Feyertagen.
12) V: vermanest.

wandels und haltung [1] genzlich enthalten, sonder mit erberm wesen und wandel, wie irem stant nach inen vor andern zustat, dem gemeinen man gut exempel vortragen; dan wir des anders von inen in unsern gepieten keinswegs gestatten oder gedulden werden.

dise obgeschribne [2] unsere bevelch und meinung [3] soltu den geistlichen und auch unsern underthonen und angehorigen dins ampts furderlich verkunden, damit ir jeder sovil und was ine belangt, sich darnach zu richten wissen. daruf du auch, das dem also gelebt und nachkommen werde, dein geflissens ufsehen und achtung haben solt. du solt auch von jedem pfarrer dins ampts schriftlich antwort empfahen, ob er disem unserm schriben geleben und nachkommen wolle [4] oder nit, und dieselb zu unser canzli schicken [5], uns darnach zu richten wissen. dat. in unser stat Baden etc. zinstag nach corporis Christi, anno etc. 31.

X.

1533. Januar 12. Mühlberg.

Ceremonien in der kirchen, sacrament empfahen, predigen.

Philips etc. liber getreuer als wir vergangner zeit in alle unsere ampt und gepiet usschriben lassen, wie und was unser meinung und bevelch si, das es mit verkundung gottlichs worts den pfarrern und predicanten auch mit haltung der messen, reichung und empfahung der heiligen sacramenten, bichten und bekantnus der sünden, der vierzigteglichen und andern in christlicher gemeyner kirchen hergeprachten fastagen, sampt den fritagen und sampstagen mit underlassung des fleischessens, usserhalb der not oder libsblodigkeit, derglichen mit haltung der sontag und andern gepotten festen oder fiertagen und den herprachten ceremoniis in gemeiner kirchen zu erinnerung des lebens, lidens, sterbens und uffarens zu den himeln Christi unsers erlösers und seligmachers gehalten werden soll, alles nach uswisung und inhalt desselben unsers gemeinen uszschribens am dato uff zinstag post corporis Christi anno etc. 31 [6], langt uns doch glaublich an, das demselben unserm bevelch und gebott an ettlichen orten unsers furstenthumbs und gepieten, weder von

1) V: Handlungen.
2) V: hiegeschriebene.
3) V: Meynungen.
4) V: will.
5) V: uff dass wir uns etc.
6) Vgl. Nr. 9.

predicanten, pfarrern, priesterschaften oder underthonen gelept, auch von ettlichen unsern amptluten mit keinem ernst darob gehalten; darus erwachsen, das gemeinlich bi vilen gottsforcht, gottsehre, liebe, andacht, gepet und gar nachhend alle christliche ubungen und gottselig leben in abgang und bi ettlichen in ganzen abfal kommen und erloschen, und gesunderte verworfne secten und trennungen zu verachtung gottlicher gepott, gemeiner christlicher ordnung, inpflanzung lichtvertigs gottlosen wesens, lebens und viler ungehorsame sich ingerissen und uberhand genommen, alles wie wir des an teglicher erfarung befinden, zu verderben, wo nit besserung volgen, der selen, libs, eren, hab und gueter. wiewol wir nun zum glauben, der allein in des menschen herzen ist, niemand (wie auch nit muglich) tringen oder zwingen, so wil uns aber daneben als christlichem landsfursten keinswegs gelegen sin, gemeine christliche ordnungen, die in gemeiner ubung der kirchen loblich herbracht, zu erhaltung und pflanzung (sonderlich bi dem gemeinen man) christlichs glaubens und gottseligs lebens, also in eigenwillige zerruttung und abfal kommen zu lassen. wie wir auch usz oberkeit und zuvorderst zu ere gott unserm schöpfer und zu gut unsern underthonen billich thun sollen und zu thun geneigt sind und demnach unser meinung und ernstlicher bevelch, du wollest nochmals obgemelt unser usschriben mit sampt auch disem unserm bevelch allen und jeden pfarrn, predicanten, priesterschaften und unsern underthonen dins ampts offentlich widerumb jetzund und alle jar zu den jargerichten verlesen, verkunden, und daruf mit ernst an unser statt bevelhen und gepieten, das ir jeder sovil und was jeden belangt, demselben geleb und nachkomme. du solt auch mit fleis darob und daran sin, das dem also von geistlichen und unsern underthonen gelept und nachkommen werd, und welcher dawider handeln, denselben alwegen nach gelegenheit der person und gestalt der sachen gepure, darumb strafen. und sonderlich diejenen, so frevenlich oder verachtlich oder one redlich ursach oder zu ergernus andern und offentlich dawider handlen, solt du nit ungestraft hin gon lassen; und ob du zweifel hettest, welchermassen du dich in furfallender ubertretung halten, solt du jederzit solichs mit anzeig aller gelegenheit und umbstenden auch gestalter sachen an unsere landhofmeister und ret gein Baden langen lassen, derselben bescheids daruber zu gewarten. du solt auch unsern underthonen dins ampts verpieten, das keiner uf die sonnentag und gemeine fiertag und der zit, darunder in der kirchen gepredigет und die pfarmesz gehalten wurd, uf dem marckt oder vor der kirchen uf den kirchofen sizen oder standen oder in wurzheusern zu zechen sient, sonder welcher je nit predig oder die pfarmesz hören und bi andern christgleubigen in

der kirchen zu solichen ziten sin wolle, das sich derselb der zit in siner wonung enthalten und nit andern zu ergernis oder besem exempel an offen marckten, plazen oder wurzheusern oder zechstuben sei, alles und jedes bi pen eins schilling pfennings unser landswerung, den du jedem uberfarenden, so oft er solichs ubertreten wurt, abnemen solt, oder in darumb denselben fiertag bis zu angender nacht im thurn oder kefîcht strafen. und von solchem schilling pfenning solt du die dri pfenning an jedem ort den bitteln, schuzen oder dorfs knechten (die hieruf ir geflissen ufsehen haben sollen) und die ubrigen nun pfenning under die husarmen leut jedes orts usteilen lassen. doch die uslendische und frembde personen, und diejenen so uber land der zit wandeln muessen, wollen wir hierinnen nit begriffen haben. du solt auch zu unser canzli schriftlich zu wissen thon, ob und zu was ziten du dises unser usschriben verkundet habest, uns darnach zu richten wissen. und ob du obgemelts unsers usschribens in anno etc. 31 zinstags nach corporis christi usgangen kein schrift oder die verlegt hettest, das wollest zu unser canzli verkunden. wird dir ein ander copi geben werden. des wollen wir uns alles zu dinem flis verlassen. dat. Mulnberg uf dornstag nach dem nuwen jarstag anno etc. 33.

XI.

1533. März 7. Baden.

Beilage B (Kopie) zu dem Ausschreiben der Vormünder der Markgrafen Philibert und Christof, d. d. 1539, März 4. Kgl. Bayer. Reichsarchiv Baden A, T. 26, fol. 45—50.

Als sich in gemeinem usschriben von meinem gnedigen fursten und herren hievor zu mehrmalen in cristliche religion belangend etwas mifsverstands bei ettlichen pfarrern und priestern zutragen, ist denselben nachvolgende luterung von seiner furstlichen gnaden landhofmeistern und rethen zu Baden heut dato gegeben.

namlich zum ersten die pfarrmessen belangend soll ein jeder pfarrer, wann er daran von reichung wegen der heiligen sacramenten, bichtheren oder andern zufallenden pfarrlichen gescheften oder leibspledigkeit oder derglichen billichen ehehaften halben nit verhindert sein, pfarrmefs uf alle und jede sonnentag hochtzitliche und andere gepotne fest selbsaigner person lesen oder singen nach jedes orts gelegenheit. sover aber ein pfarrer obgemelter sachen halb ehafte verhinderung hat, alsdann soll sein helfer caplon oder frumesser oder anderer gepfrundter in der pfarrkirchen solliche pfarrmessen derselben zeit versehen; doch

das in allweg von den pfarrern hierinnen kein geverlicheit gesucht oder gepraucht werde.

sunst sollen die andern priester, es sient canonici, vicari, frumesser, caplon odere andere bepfrundten, ire messen lut und inhalt der fundation irer pfrunden, deren gefell sie niessen und inziehen, singen oder lesen, und deren one rechtmessige, gepurliche verhinderung oder geverlich wis keine uf die tag und wochen, wie die stiftungen uswisen, underlassen: daruf auch jedes orts die stift und rural dechan und pfarrer sampt den messnern ir geflissens ufsehens haben und unsers gnedigen herren amptleut auch darob halten sollen, damit solichem gelept und nachkommen werde.

und nachdem uns anlangt, wie uber alle hochgemelts unsers gnedigen herren usschriben und sonderlich inerhalb drien jaren dem nechsten verscheinen usgangen ettliche priester etwas sonderer nuwer manire oder mafs eigens willens in amptern der heiligen messen furnemen oder gepruchen, ettliche underlassen kleinen und grossen canonen genzlich, ettlich zum theil, ettliche underlassen darinnen erliche gedechtnus der heiligen gottes und das ir furbitt uns bei gott furdere, wie dann darinnen gemeldet wurdet, ettliche haben kein gedechtnus und furbit fur die abgestorbne christglaubigen, ettliche verandern oder underlassen etwas wort in canone, namlich die wort sacrificium und oblatio, ettliche underlassen furpitt fur die oberkeiten geistlich und weltlichs stands und gepruchen sich doch eins usserlichen scheins mit weisen und geperden, als ob sie alles hievor gemeldet nach herprachter ordnung gemeiner cristlichen kirchen beren und handleten, das nichts anders dan ein eigenwillige, gesundert, ungegrundt furnemen zu trennung cristlicher ainigkeit in gemeiner kirchen und unserm g. fursten und herren also zu gedulden oder zu gestalten keins wegs gemeint. und sollen deshalben alle und jede priesterschaften in seiner f. gnaden furstenthumb und gepieten sich hinfuro sollichs messigen und genzlich enthalten, sunder ein jeder priester die messen mit gewonlichen herprachten ceremoniis, gepeten, singen, lesen mitsampt den beiden canonibus allermassen, wie das in gemeiner cristlichen kirchen von altem und bisher bis uf dise zwispaltung in ubung gewesen, hinfuro auch also volnbringen und halten, und darinnen kein nuwerung oder sunder wis furnemen bis auf gemeine anderung eins gemeinen christlichen concilii oder Teutscher nation versamlung, wie auch one zwivel der abgestorben fundatorn und stiftern der pfrunden, so die priesterschaften jetzund besitzen, nutzen und niefsen, will und meinung gewesen. wellicher priester aber sollichs nit thun und obgemeltem also nachkomen will, der mag das bei unsers g. herren cantzli zu Baden, doch mit resingnation

und ufgebung siner pfrunden, anzeugen, dem soll des orts nach beschehener resignation siner pfrunden witer beschaid nach gestalt der sachen gesagt werden.

hiebei ist die meinung gar nit, das man die mifspreuch, so bei anrufung der heiligen und gepet fur die abgestorbnen oder sunst in haltung der messen nit umb der ere gottes oder liebe des nechsten, sunder zu zeiten mit aberglauben und zu aignem nutz von vilen bisher geubt, die auch von alten heyligen cristlichen lerern verworfen sind, bestettigen, sunder will man, das solliche ding als cristlich und woll angesehen und in der geschrift und loblichen gepruch gemeiner kirchen gegrundt, auch cristlicher und rechtermafs zu erhaltung gottes ehre, lob, dancksagung, gebet, andacht und gotsforcht bei dem gemeinen mann in cristlicher ubung unabgenglich bis zu gemeiner andrung pleiben und gehalten werden sollen. und damit der gemein mann dises ein rechten cristlichen verstand hab und zu gottes ehre, forcht, andacht und empsigem gepet, das leider gemeinlich erloschen ist, gereitzt werde, sollen die pfarrer in iren predigen zu bequemlichen zeiten das dem volck, wie und was in der mefs und auch sunst mit andern cristlichen ceremonien gehandelt und betutet werde, zu rechtem verstand uslegen und verkunden, und in sonderheit, wie die wort opfer in der messen verstanden werden. namlichen wie Christus unser seligmacher im osterlamb in dem alten testament bedeutlicher wis geopfert und nachmals derselb Christus in sinem liden und sterben am stammen des heiligen creuz sich selbs gott dem vater ein ewig, warlich lebendig opfer fur unsere sunde ufgeopfert, also werde dasselbig einig warhaft ewig opfer in der mess wider bedechtlicher und sacramentlicher wis zu einer dancksagung geopfert, geubt und gehandelt und dadurch kein nuwopfer gemachet, auch Christus nit von nuwem geopfert oder gemartert oder gemetzget, wie ettliche verfurische prediger und pfarrer, damit sie die leut von messen und gepet abwisen mochten, one allen grund schantlich und erdichtlich furgeben haben, des auch der alten heiligen lerer und gemeiner kirchen bis uf heutigen tag meinung nie gewesen ist.

reichung .des sacrament des heiligen taufs soll von den pfarrern nach uswisung und inhalt der alten agenda, wie man die in den pfarrkirchen hat, mit reichung des crisams beschehen, auch der tauf zu ordenlichen zeiten wie herkomen ernuwert und gesegnet werden, und darinnen kein anderung furgenomen werden, wie des die vorige usschriben auch anzeigen, allein das des heilige evangelium so darzu gelesen auch versprechens des glaubens und das absagen der gevattern in Teutscher sprach beschehe.

es sollen die pfarrer wie in vorigem usschriben auch gnug-

sam ustrucklich gemeldet, das volck zu der bicht und bekantnus irer sunden mit truwen fleifs ermanen und ein jeden in sunderheit wie von altem in gemeiner kirchen gepreuchlich herkomen bichtheren, auch keinem das hochwurdig sacrament des altars reichen oder geben, er habe dann zuvor einem priester sein gesunderte bicht und bekantnus seiner sunden gethon.

das mit reichung des hochwurdigen sacraments zu osterlichen zeiten in der kirchen kein nuwerung furgenommen werde, das auch das volck des mit andacht zu empfahen vleissig von den pfarrern soll dazu ermanet werden, das auch sollich sacrament mit gepurenden eren, mit vorgendem licht und schellen umb oder uber die gassen getragen werden soll, ist im vorigen unsers g. herren usschriben luter gnug angezeugt, dabei man es pleiben lasst.

die ceremonien, so in der karwochen, ostertag und andern festen Cristi bisher zu erinnerung des lidens, lebens, sterbens, uferstehung und uffart Christi gemeinlichen geubt worden, sollen hinfuro auch also bis uf gemeine anderung von pfarrer und capplonen jedes orts inhalt jungstem usschribens, doch mit verkundung gotlichs worts daneben und anzeigung wes die ceremonie beduten, gehalten werden.

mit segnung und ussprengung des wihwassers soll es von pfarrern oder capplonen wie von altem herkomen an sonnentagen gehalten werden mit erinnerung und anzeug, was sollichs betute und warumb des in gemeiner kirchen angesehen sie.

aber mit segnung des wachs, eschen, palmen, krut, fleisch und aier am ostertag und dergleichen lafst man es pleiben dismals, wie das an jedem ort jetzund in ubung und gepruch ist bis uf witern bescheid [1].

mit infurung und benedihung der hochzeiten lafst man es pleiben, wie von altem jedes orts herkomen, doch das die pfarrer ein kurze Teusche ermanung und underwisung thuent alwey nach gelegenheit der zeit und personen, damit die eeleut wie und was der eeleutstand sie underrichtung haben.

sunst mit singen, lesen und beten der sieben gezeiten soll es laut der stiftungen jedes orts und sonderlich mit haltung der vesper und salve, an denen orten, da des salve gestift ist, an den feirtagen in den pfarrkirchen wie von altem herkomen gehalten werden. act. Baden uf fritag post Invocavit anno etc. 33.

---

1) Vierordt, Geschichte der evangelischen Kirche in Baden I, 330 giebt an dieser Stelle den Inhalt des Mandats nicht richtig wieder.

4.

Miscelle.

Schreiben Lindeman's an Kurfürst August zu Sachsen, Flacius betreffend (1567).

In der Wolff von Schönburgischen Sache [1] schrieb Kurfürst August zu Sachsen unterm 19. Mai 1567 (Org.-Konz. im K. S. Hauptstaatsarchive: III, 24, fol. 43, Nr. 1, Bll. 343/4) an seinen Rat, Dr. Laurentius Lindeman. Die von letzterem darauf zu des Kurfürsten eigenen Handen aus Erfurt unterm 21. Mai genannten Jahres eigenhändig erteilte Antwort [2], welche drei Tage später in Dresden einlief, ist für den Flacianerhafs August's zu charakteristisch und ergänzt die Preger'sche Monographie über Flacius Illyricus (cf. II, 305) so wesentlich, dafs ich dieselbe hier mitteile. Sie lautet also:

„...... weys .... nicht zuvorhalten, dafs ich vor 8 tagen yhm ampt Dornburg erfaren, dafs Illyricus zu Weimar und Jhena gewesen und domit ich diese ding gruntlich erforschet, habe ich mich jungst yhm durch reysen von den professorn allerley seyner persohn und des zustandes halben yhn relligionsachen erkundet. Dieweyl sich dan auch gleych auff den pfingstsonnabent [3] zugetragen, dafs wir nhae bey Weymar gewesen und gegen dem pfingstag hieneyn gerucket, habe ich mich mit herzog Johann Wilhelm [4] alleyn derentwegen nach der lenge unterredet, s. f. g. die zusage, so sie mir in specie Illirici perschons halben, denselbigen yhn deren landen nicht zu dulden und auch sunst der relligion wegen gethan, zu gemut gefuret, auch erynnert, was für spaltung daraus erfolgen mocht. Und nachdem s. f. g. sich gegen mir etzlich mhal erkleret, dafs s. f. g. diese vorgangene woche zu Coburg gewesen und davon gantz keyne wissenschaft hette, auch nicht gesinnet und gemeynet where, Illiricum yhn deren landen zu dulden, habe ich unterdeniglich gerathen und angehalten, das s. f. g. eyn schreiben mit eygener handt ahn e. churf. g. thun solten, darynnen sich s. f. g. derer wissenschaft halben entschuldigten mit kurtzer erklerung, was s. f. g.

---

1) Man vgl. Th. Distel, Der Flacianismus u. s. w. (1879).
2) In den angez. Akt. Bll. 345—347.
3) 17. Mai.
4) Der Stifter der Linie Weimar (geb. 11. März 1530, gest. 2. März 1573).

gemut where Illirici perschon belangent u. s. w., syntemhal diese ding anhe zweyffel albereyt ahn e. churf. g. gelanget und anhe dafs zu nachdenken ursach geben konten. Solchs haben sich s. f. g. zuthun erbotthen und mir zugesagt. Und domit es geschege, habe ich bey D. Tangel und dem cantzler [1] allerley unterbauet, vorhoffe, es sey erfolget, doch bin ich es nicht gewis [2]. Ich habe aber solchs derentwegen gerathen und getriben, domit e. churf. g. uber die mundtliche zusage eyne gewisse schrifft hatten, darauff sich mher zu vorlassen und die yhm gegenfhal desto besser zu gebrauchen etc. Als wir nhun folgents den pfingstmontag [3] anhero gegen Erfurt kommen, werde ich yhm hochsten vortrauen bericht, dafs Illiricus vor wenig tagen alhie gewesen und villeycht noch seyn solt, darauff unterrede ich diese sachen mit den andern e. churf. g. rethen, Germarn [4] und Bernsteyn [5], und schliessen dahin, dafs wir bey dem rath suchen wollen, Illiricum gefenglichen eynzuziehen. Als wir auch diese ding ahn den rath durch yhren geheympten sindicum Johan Thymen bringen lassen, erbeuthe sich eyn rath darzu gantz willig mit vormeldung, dafs er aufs yhren bibliothecen bucher gestollen, sie yhm auch sunsten als eynem turbatori publicae pacis feyndt wheren. Darauff hat mhan die vorgangene nacht heymliche nachforschung gehabt und haussuchung gethan, es ist aber eyn rath fur gewis berichtet, dafs Illiricus fur 8 tagen etwan 2 stunden lang alhie gewesen und auff eynem pfert, so yhm eyn both yhn des Aurifabri [6] etwan hoffpredigers zu Weymar behausung zubracht, desselbigen tages widderumb abgeritten und es soll des morgents umb 7 Uhr der superintendent zu Gotha [7] mit yhm hiereyn yhn die sthat gangen und kommen seyn. Nachdem er dan dismhals nicht antroffen, er sich aber itzo umb das landt zu Duringen viel drehet, haben wir mit dem rath vorlassen, dafs sie yhm fleyfsig nachtrachten, gefenglich eyn-

1) Der Rat Dr. Lucas Tangel und der Statthalter Eberhard von der Thann; man vgl. Distel cit. S. 34. Über L. Tangel's Schmähreden gegen Kurfürst August zu Sachsen handelt ein Fascikel des K. S. Hauptstaatsarchivs vom Jahre 1568: III, 76, fol. 23, Nr. 34; 1571 war er „bestrickt“.

2) Die bezügliche Korrespondenz zwischen August und Johann Wilhelm befindet sich b. d. angeg. Akten (vgl. Bll. 329—331. 335. 336. 344b. 349. 350. 355. 357/8).

3) 19. Mai.

4) Hans von G.

5) Hans von B.

6) Johann A.; man vgl. über ihn: Allgem. deutsche Biographie I, 691.

7) M. Joh. Messerschmidt; man vgl. Galleti, Gesch. ..... Gotha II (1779), S. 117.

ziehen und e. churf. g. alsdan davon berichten sollen. Also viel hat sich mit des Illirici perschon zugetragen und wie ich gleych furgehabt, solchs e. churf. g. zuzuschreyben, kommet mir e. churf. g. brieff anhero zu. Ob aber nhun der hertzog umb Illirici ankunfft wissenschaft adder davon eynen heymlichen vorstandt gehabt, das kan ich gruntlich nicht schliessen, sundern zweyffel bey mir selbst. Ob auch das schreyben von s. f. g. ahn e. churf. g. geschehen, solchs werden nhumer e. churf. g. wissen, whan es nicht erfolget, so where meyn unterdenigst bedencken, e. churf. g. hetten forderlich eyn schreyben ahn s. f. g. gethan und kurtzlich erzelet, dafs e. churf. g. vorkommen, als solte sich Illiricus villeycht heymlich yhn s. f. g. landen enthalten, davon s. f. g. anhe zweyffel keyne wissenschafft hetten und bethen e. churf. g., s. f. g. wolten yhm nachtrachten und zu hafften bringen lassen. Dan domit wurde s. f. g. erklerung und erbiethen rausgelocket, so konte es sunst auch zur forcht, item ad impedienda consilia Illiriciana, item ad fugandum Illiricum woll dienen, doch stelle ich es zu e. churf. g. gnedigst und hochvorstendig bedencken. So viel dan ferner uber Illirici perschon die relligionsvorgleychung anlanget, derenthalben habe ich mit dem hertzog fleyssige unterredung gehabt und die mittel, davon e. churf. g. ich unterdenigst zu Goltbach berichtet [1], mit fleys getrieben, auch die ding mit dem hertzog selbst auff guete weg gebracht. Es hat aber Eberhart von der Than [2] balde widder etwas dreyn geworffen, daruber ich mich mit yhm alleyn yhn harte und ernste rede eyngelassen und er soll auff got will nicht viel schaffen. Die andern rethe seynt alle widder yhnen. Die universitet zu Jhena helt sich ganz woll. Der herr wancket und hat ein auffsehen und furcht auff e. churf. g. Ich habe auch nhumer got lob das fundament yhn diesen sachen erfaren, will e. churf. g. davon gruntlich bericht thun [3], auch noch ehe ich abreyse, allerley vorsuchen, unterbauen und es ahn keynem fleys mangeln lassen und vormittels gotlicher gnaden und hulff etwas ausrichten. . . . . . ."

Dresden. *Theodor Distel.*

---

1) Dies ist mündlich geschehen.
2) Vgl. S. 331 Anm. 1.
3) Nämlich nach der Heimkehr nach Dresden.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Inhalt.

Seite

Untersuchungen und Essays:

Analekten:

Einsendungen sind an den Herausgeber nach Leipzig (**Plagwitzer Strafse 25**) zu richten.

ZEITSCHRIFT

FÜR

KIRCHENGESCHICHTE.

HERAUSGEGEBEN

VON

D. THEODOR BRIEGER,
ORDENTL. PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE AN DER UNIVERSITÄT LEIPZIG.

XI. Band, 3. Heft.



GOTHA.
FRIEDRICH ANDREAS PERTHES.
1890.

Kaiser Maximin II. als Christenverfolger.

Von
Dr. phil. **Franz Görres**
zu Düsseldorf.

Einige um die Geschichte der römischen Kaiserzeit verdiente Forscher rücken den Imperator Maximin II. Daja (reg. 1. Mai 305 bis Sommer 313) in ein zu günstiges Licht: Hunziker[1] und im Anschlufs an diesen Hermann Schiller[2] überschätzen, wie den Charakter, so insbesondere die Religionspolitik jenes Fürsten. Ersterer nennt ihn einen „Vorläufer Julians" (S. 249), und über sein Naturell urteilt er (S. 232 f.) unter Berufung auf Victor iun. epit. c. 40, no. 18 (eine weiter unten zu würdigende Stelle), der Kaiser sei zwar gleich seinem Verwandten Galerius ungebildet und roh gewesen, „aber eine kräftige Natur, deren Scharfsinn und Talente selbst der Taumel der Leidenschaften nicht abstumpfte"[3]. Noch mehr überschätzt Schiller Maximin's natürlichen Verstand und Thatkraft: „Er gleicht den beiden alten Kaisern Diocletian und Maximian in manchen Stücken, ist viel klüger als seine Mitregenten, Konstantin

---

1) „Zur Regierung und Christenverfolgung des K. Diocletianus und seiner Nachfolger 303—313" in Büdinger's Untersuchungen zur römischen Kaisergeschichte II (Leipzig 1868), S. 232 f. 248 f.

2) „Geschichte der römischen Kaiserzeit", Bd. II (Gotha 1887), S. 192 f. 333.

3) „Unter allen Mitkaisern und Nachfolgern Diocletians verrät der Kopf des Maximinus auf den Münzen am meisten intellektuelle Begabung."

ausgenommen, aber roh und leidenschaftlich gleich Herkulius und strenger Anhänger des alten Glaubens." Über die Anlagen des Herrschers urteilt auch Burckhardt[1] zu günstig: „Ausschweifend, abergläubig über die Mafsen, besafs er doch jene kühne Entschlossenheit, welche den Herrscher so wesentlich ziert, und welche wohl den Galerius zu seiner Adoption bewogen hatte." Ich halte nach wie vor[2] daran fest, dafs er eine der unsympathischsten Erscheinungen in der ganzen Cäsarenreihe von nur mittelmäfsiger Begabung, der blutgierigste und raffinierteste aller römischen Christenverfolger gewesen ist, einen Decius, Valerian, Diocletian, ja selbst den Galerius, zuletzt wenigstens, überbietend. Sehr richtig urteilt aber Burckhardt über Maximin's Christenverfolgung: „Wahrscheinlich demoralisierten sich die Verfolger erst dann völlig, als Diocletian und sein Mitherrscher ihre Würde niederlegten (305), Galerius neben Konstantius zum Augustustitel vorrückte und Severus und Maximus Daja als Cäsaren an ihre Stelle traten. Von da an verwildert der Kampf namentlich in den Gebieten des letzteren — dem Südosten des Reiches — zu einem wahren Vertilgungskriege, dessen über die Mafsen scheufsliche Henkerscenen dem Leser erspart bleiben mögen" (S. 304). „Sonst erscheint seine (Maximin's II.) Regierung, wie aus dem Benehmen gegen die Christen hervorgeht, herzlos und tückisch" (S. 325 f.)[3]. Ich beabsichtige, im Nachfolgenden gegen Hunziker zu zeigen, dafs der Kaiser Maximin II. kein Vorläufer Julian's, vielmehr der brutalste aller römischen Christenverfolger gewesen ist.

---

1) „Die Zeit Konstantin's des Grofsen", 2. Aufl. (Leipzig 1880), S. 325.

2) Vgl. meine Artikel „Christenverfolgungen", F. X. Kraus'sche Real-Encyklopädie der christl. Altertümer, Bd. I, S. 215—288, bes. S. 232—255 und „Toleranzedikte", ebenda Bd. II, S. 885—901, bes. S. 896—901.

3) Mit bestem Fug verwirft auch Eckhel, D. N., P. II, vol. VIII, p. 53 Maximin's Charakter: „Maximinus ..... poenas acerbas sane, sed justas dedit non solum vitae turpissimae, sed etiam inauditae crudelitatis, qua Christianos atrocius, quam qui praecessere persecutus est."

1. Allgemeiner Charakter der Christenverfolgung Maximin's.

Infolge der Thronentsagung Diocletian's und des Maximianus Herculius (1. Mai 305) ward der erste Cäsar Konstantius erster Augustus, während Galerius, der zweite Cäsar, in die Stelle eines zweiten Augustus einrückte; zum ersten Cäsar wurde Severus ernannt und dem Konstantius unterstellt; zweiter Cäsar wurde ein Neffe des Galerius, Maximinus Daja oder Daza, welcher seinem Oheim als Gehilfe beigegeben wurde. Zum unmittelbaren Verwaltungsbezirke wurde ihm die orientalische Diöcese im Sinne der Provinzialeinteilung von c. 297 überlassen, d. h. Cilicien, Syrien, Ägypten, Arabia Petraea und Mesopotamien [1]. Diese Wahl des zweiten Cäsars war entschieden eine unglückliche. Wie sein Oheim war er ein Hirtensohn aus dem sogen. illyrischen Dreiecke, genauer aus Neudacien, ohne Erziehung und Bildung aufgewachsen, aber es fehlten ihm gänzlich die militärischen Verdienste, welche bei so manchen der sogen. illyrischen Soldatenkaiser, so z. B. bei einem Aurelian und Licinius, eine Art von Ersatz boten für die mangelnde Bildung; freilich war er noch in jungen Jahren; kein Wunder also, dafs er, ehe man ihn zum Cäsar beförderte, tumultuarisch die erforderlichen höheren militärischen Grade durchlaufen mufste [2]. Einem zügellosen Sinnengenusse huldigend — Lactanz (c. 38) brandmarkt ihn gar als „in omnibus nuptiis praegustator" —, war

1) Vgl. Chronicon Eusebii, ad a. Chr. 304, Fasti Idatii, ed. Gallandius, T. X, ad a. Chr. 305, Euseb., Martyres Palaestinae c. 13, Lactant., Mortes c. 18. 19.

2) Vgl. Aur. Victor l. c.: ..... ortu quidem atque instituto pastorali ..... und die drastischen Worte des Lactanz, Mortes c. 19: Daja vero sublatus nuper a pecoribus et silvis, statim scutarius [= gregarius miles], continuo protector [= stipator imperatoris], mox tribunus, postridie Caesar, accepit orientem calcandum ... quippe qui neque militiam, neque rem publicam sciret, jam non pecorum, sed militum pastor". Wir können es dem Lactanz („Mortes" c. 18. 19)

er noch mehr ein Sklave seines krassen Aberglaubens: vom glühendsten Fanatismus für die alten Olympier beseelt, betrachtete er die Vernichtung des Christentums als die wichtigste Aufgabe seiner Regierung. In diesem widersinnigen, weil unzeitgemäfsen und aussichtslosen, Vertilgungskrieg vergeudete er die Kräfte des Reiches und was er selbst an natürlichem Verstand und Thatkraft besafs [1].

Der allgemeine Charakter der Christenverfolgung Maximin's II. erhellt am Anschaulichsten aus folgenden Thesen:

1) Der ungeheure von dem Tyrannen aufgebotene Verfolgungsapparat steht zu den Ergebnissen in gar keinem Verhältnis. Die Ursache dieser auf den ersten Blick auffallenden Thatsache liegt in dem Umstand, dafs Maximin mit seinen blutigen Christenhetzen selbst innerhalb der heidnischen Welt fast ganz vereinsamt dastand. Wie überhaupt im Zeitalter der systematischen Christenverfolgungen (249 bis 313) der Staat nach Overbeck's treffendem Ausdruck die Volkswut nicht mehr zu dämpfen, sondern zu schüren hatte, so fand insbesondere Maximin's Befehdung der Kirche an der Gleichgültigkeit der heidnischen Massen, auch der Gebildeten, die sogar Sympathie für die beklagenswerten Opfer empfanden und bethätigten, einen mächtigen passiven Widerstand; nur die eigennützige heidnische Priesterschaft und das Häuflein fanatischer Neuplatoniker vom Schlage eines Hierokles scharte sich um das Banner des brutalen Protektors der Staatsreligion [2]. Dafs der Maximin-Sturm überhaupt einigen Erfolg erzielte, hängt

---

wohl glauben, dafs der resignierende Diocletian nur ungern seine Zustimmung zur Wahl eines solchen Cäsars erteilte.

1) Vgl. meine Ausführungen im „Philologus" (Bd. XXXVI, S. 610—613) „Zur Kritik der von den beiden christlichen Autoren (Lactantius und Eusebius) entworfenen Charakteristik des Kaisers Maximin II.". Münzen dieses Fürsten mit dem Revers „Bono genio imperatoris" vel „pii imperatoris", „Herculi comiti Caess. nostr.", „Herculi victori", „Jovi vel Marti conservatori", „Soli invicto comiti" bei Eckhel (P. II, vol. VIII, p. 52—55).

2) Vgl. meinen Aufsatz „Die angebliche Christenverfolgung unter Claudius II.", Zeitschrift f. wiss. Theologie XXVII (1884), S. 37—84, bes. S. 63—78.

lediglich damit zusammen, dafs der Kaiser intelligent genug war, trotz seines eigenen Mangels an Bildung die Neuplatoniker gleich anfangs als Bundesgenossen heranzuziehen. Hierauf ist das Lob, das Aurelius Victor dem Fürsten wegen seiner Begünstigung der gebildeten Kreise spendet, im wesentlichen zurückzuführen [1]. In diesem Punkte war Maximin glücklicher als später Licinius, der bei seiner Halbverfolgung der Kirche die Beihilfe der gebildeten Heiden und zumal der Platoniker schon aus dem Grunde verschmähte, weil er ein Feind aller geistigen Bestrebungen war, und erst im Jahre 323, unmittelbar vor dem entscheidenden Feldzug gegen Konstantin, als es bereits zu spät war, die christenfeindlichen Monotheisten zu seiner Verteidigung aufbot [2].

2) Kein Wunder also, dafs die von den heidnischen Massen nicht unterstützte, ja indirekt bekämpfte Maximin-Verfolgung nur ein künstliches Dasein fristete, zuweilen von selbst einschlief und nur mit Mühe vom Tyrannen und seinen Schergen angefacht wurde.

3) Der Verlauf der Maximin-Verfolgung hat einen empörend brutalen Charakter; statt qualvoller Hinrichtungen tritt in den späteren Jahren häufig abscheuliche Verstümmelung nebst Verbannung in die Bergwerke ein.

4) Abgesehen von einer einzigen unbedeutenden, ja kindischen Mafsregel, dem Gebot der Speisenweihung, sind für die Jahre 305 bis 311 nur blutige Verfolgungsakte zu konstatieren; kein einziger erinnert an Julian, den unblutigen Bekämpfer der Kirche wenigstens der Intention nach [3].

5) Nicht einmal in den Jahren 311—313, in der Aera der Toleranzedicte, kann sich Maximin's Christenhafs be-

---

1) ... Maximinus ortu quidem atque instituto pastorali, verum sapientissimi cuiusque ac litteratorum cultor.

2) Vgl. Eus. vita Const. II, 4. 11; Sozom. I, 7; Aur. Victor Caess. c. 41, no. 4, iun. epit. c. 41, no. 8. 9 und meinen Artikel „Christenverfolgungen", S. 250.

3) Vgl. Amm. Marc. XXII, 5. 10; Socrat. hist. eccl. III, 12; Sozom. eccl. hist. V, c. 5. 7. 11. 17; Theodoret. III, 15.

ruhigen. Erst jetzt, im Gedränge zwischen den mächtigen verbündeten Herrschern Konstantin und Licinius, die von ihm den Beitritt zu ihrer christenfreundlichen Politik heischen, und seinem zügellosen Fanatismus, der den Anhängern Jesu keine unverkürzte Duldung zu gönnen vermag, versteigt er sich zu einigen christenfeindlichen Akten, die etwas an die Art Julian's erinnern, daneben auch jetzt noch nicht ganz Blutscenen verschmähend.

Diese Thesen sollen durch die jetzt folgende Darstellung nur erhärtet und näher begründet werden.

2. Maximin II. als zweiter Cäsar unter dem Reichsprimate des Konstantius und die Christen.

(1. Mai 305 bis 25. Juli 306.)

1) Der edle Konstantius, der schon in seiner immerhin abhängigen Stellung als erster Cäsar seine christlichen Unterthanen in Gallien und Britannien thunlichst vor den Blutedikten der Augusti beschützt hatte, trat im Besitz des Reichsregiments als der Beschützer der gesamten Christenheit auf. Er liefs im ganzen Abendland (nicht etwa blofs in den ihm persönlich unterstellten Provinzen Britannien, Gallien und Spanien), sondern auch in Italien und Afrika, die diocletianischen Verfolgungsreskripte im Verwaltungswege gänzlich aufser Kraft treten [1]. Übrigens wurde die Verfolgung auch nach dem baldigen Tode des vortrefflichen Fürsten im gesamten Abendlande nicht mehr aufgenommen.

2) Minder erfolgreich waren Konstantius' auf Toleranz gerichtete Bestrebungen im Orient. Galerius, der auf seine Augustuswürde pochte, liefs gar keine Milderung eintreten, setzte vielmehr die Verfolgung mit verdoppeltem Eifer fort [2].

Maximin dagegen trug trotz seines Fanatismus in seiner abhängigen Stellung als zweiter Cäsar den menschenfreund-

1) Eus. mart. Pal. c. 13; Hunziker S. 207f.

2) S. Lact. Mortes c. 21.



lichen Wünschen des ersten Augustus wenigstens so weit Rechnung, dafs er das schneidige vierte Edikt von 304, welches den unmittelbaren Opferzwang über alle Christen verhängte, suspendierte [1].

Das war freilich ein geringes Zugeständnis; denn die noch zu Recht bestehenden früheren Edikte, welche über alle überzeugungstreuen Christen, auch die Laien, den bürgerlichen Tod [2], also mittelbaren Opferzwang, verfügten und den direkten Opferzwang gegen die Geistlichen, Bischöfe sowohl wie Priester, aussprachen, garantierten die Fortdauer einer noch immer furchtbaren systematischen Verfolgung. Aber kaum ein volles Jahr später, noch bei Lebzeiten des Konstantius, im Frühjahr 306, wahrscheinlich im März, unmittelbar vor dem Martyrium des Apphianus, welches am 3. April stattfand, erneuerte Maximin das Gebot allgemeinen direkten Opferzwanges [3].

Dafs es während der c. 10 Monate der Suspension des Blutediktes (Sommer 305 bis März 306) trotz des Fortbestehens der Dekrete von 303 nach Eusebius fast zu gar keinem Martyrium im Reichsgebiete des Maximin gekommen ist — im palästinensischen Cäsarea gab es damals gar kein Martyrium, anderswo, in Ägypten und Phönizien, kam es nur zu vereinzelten Glaubenskämpfen — erklärt sich nur aus dem

1) S. Eus. mart. Pal. c. 4 und Hunzikers im wesentlichen richtige Deutung, S. 208f.

2) Ich kann bei dieser Gelegenheit nicht unterlassen, zu bemerken, dafs ich diese Annahme über den Inhalt des ersten Ediktes, welche in dieser oder jener Fassung freilich alle Forscher teilen, für unrichtig halte. Es ist Diocletian nicht in den Sinn gekommen, in abenteuerlicher Weise über alle Christen „den bürgerlichen Tod“ zu verhängen. Das erste Edikt hat es, abgesehen von dem Befehl, die Kirchen zu zerstören, die heiligen Bücher der Christen zu verbrennen, und dem etwaigen Verbot ihrer Versammlungen, überhaupt nicht mit der Christenheit insgesamt zu thun, sondern ausschliefslich mit zwei Klassen von Christen: den christlichen Staatsbeamten und den christlichen Hofleuten. Hierfür läfst sich ein zwingender Beweis erbringen.

Brieger.

3) Eus. mart. Pal. c. 4.

passiven Widerstand der heidnischen Massen gegen die Fortsetzung der Christenhetzen [1].

---

3. Maximin als erster Cäsar bzw. Augustus und die Christen in den Jahren 306—311.

Der kaiserliche Fanatiker, der sich schon bei Lebzeiten des Konstantius in seinem Verhalten gegen die Christen jeder Rücksicht auf den ersten Augustus entschlug, behandelte die Anhänger Jesu nach dem zu frühen Tode des wackeren Herrschers (25. Juli 306) und vollends seit der Steigerung seiner eigenen Autorität — noch 306, wahrscheinlich zu Ende des Jahres, ernannte ihn Galerius zum ersten Cäsar, und später, wahrscheinlich 308, jedenfalls nach der im November 307 erfolgten Beförderung des Licinius zur Augustuswürde, ertrotzte er von seinem Oheim die Ernennung zum Imperator und Augustus [2] — immer brutaler und rücksichtsloser. Unmittelbar nach der Erneuerung des Blutedikts von 304 erlitt, wie schon erwähnt wurde, ein gewisser Apphianus am 3. April 306 zu Cäsarea in Palästina das Martyrium. Dieser jugendliche, kaum 20jährige Eiferer hat übrigens seine qualvolle Hinrichtung durch unvorsichtiges Demonstrieren und öffentliche Beleidigung des Statthalters

---

1) Hunziker S. 209 meint, Maximin hätte erst nach dem Tode des Konstantius das famose vierte Edikt wieder aufleben lassen, so daſs Agapius, der am 20. November 306 hingerichtet wurde, so ziemlich das erste Opfer dieser gesteigerten Verfolgung geworden sei (vgl. Eus. M. P. c. 6), und ich selbst habe dieser Chronologie anfänglich zugestimmt (s. meinen Aufsatz „Die Religionspolitik des K. Konstantius I.", Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie XXXI [1888], S. 72—93). Aber ein erneutes sorgfältiges Studium von Eus. M. P. c. 4 zwingt mich, die Restitution des vierten Ediktes für den Orient schon auf das Frühjahr 306 zu datieren.

2) S. Lact. Mortes c. 32 [Hauptstelle: statt „Maxentius" ist „Maximinus" zu lesen!] und alles Nähere bei Eckhel, D. N., P. II, vol. VIII, p. 52f. und Hunziker S. 233 und Anm. 2 daselbst.

Urbanus, den er beim Opferakt störte, provoziert [1]; es stand eben im Orient den fanatischen Herrschern (Galerius und Maximin II.) eine vielfach gleich fanatische christliche Bevölkerung gegenüber.

Eines der ersten Opfer von Maximin's Verfolgungswut nach Konstantius' Ableben war der gleichfalls schon genannte Agapius, der am 20. November 306 im palästinensischen Cäsarea das Martyrium erlitt. Das Schicksal dieses Blutzeugen zeigt deutlich den brutalen Fanatismus des Bauernsohnes. Anläfslich seines Geburtstages veranstaltete der Kaiser festliche Spiele im Amphitheater [2]. Einem heidnischen Sklaven, der seinen Herrn ermordet hatte und deshalb zum Tode im Amphitheater verurteilt war, gewährte er unbedingte Begnadigung. Dem überzeugungsfesten Christen Agapius dagegen, dessen einziges Verbrechen sein Glaube war, verweigerte er bedingungslose Amnestie und zwang ihn, in seiner Gegenwart mit den Bestien zu „kämpfen“ [3]!

Zwei Jahre lang hatte diese gesteigerte Verfolgung einen wahrhaft furchtbaren Charakter, zahlreiche Christen wurden auf grausame Weise hingerichtet [4]. Seit 308 fristete aber die Maximin-Verfolgung nur noch künstlich ihr Dasein. Alle Welt war des zwecklosen Gemetzels satt; auch die heidnische Bevölkerung murrte laut über die, gegen eine zahlreiche Klasse von Mitbürgern verübten, Brutalitäten [5]; es ist also nicht auffallend, dafs die Verfolgung, wenn auch vom Tyrannen und seinen Schergen aufs eifrigste angefacht und unterhalten, von Zeit zu Zeit immer wieder von selbst einschlief [6]; ja das gesetzliche Morden war auch im Orient

1) S. Eus. M. P. c. 4.

2) Gewöhnlich feierten die römischen Kaiser, wenigstens der späteren Zeit, nicht ihren Geburtstag, sondern ihren sogen. „dies natalis imperii“, d. h. den Jahrestag ihrer Beförderung zur Kaiserwürde (vgl. z. B. den „Genethliacus Claudii Mamertini Maximiano Aug. dictus“ (19 Kapitel, Panegyrici veteres, edit. Bipont., vol. II, p. 249—260).

3) S. Eus. M. P. c. 6.

4) Vgl. Eus. hist. eccl. VIII, 14; M. P. c. 4—8; v. C. I, 58.

5) Eus. M. P. c. 9.

6) Eus. M. P. c. 9. 13.

schon seit 305 völlig unpopulär [1]. Selbst Maximin fing an, sich der zahlreichen Hinrichtungen, die das Reich zu entvölkern drohten, zu schämen; statt aber das Beispiel seiner abendländischen Kollegen nachzuahmen, ersah er sich einen Ausweg, der des brutalen Herrschers würdig war. Seit 308 untersagte er die Hinrichtungen der Christen, dagegen verurteilte er sie zu einem äufserst qualvollen Dasein. In den Jahren 308—311 wurden auf Befehl Maximin's Hunderte von Christen des rechten Auges beraubt und an den Füfsen verstümmelt; in diesem elenden Zustande mufsten sie dann in den Bergwerken Ciliciens, Cyperns, Syriens und Ägyptens schwere Frondienste leisten, und diese empörenden Grausamkeiten, deren Opfer sogar Frauen und Kinder wurden, wagte der Tyrann als Ausflufs kaiserlicher Milde und Gnade zu bezeichnen [2]. Das Verstümmelungsedikt schlofs aber ein gelegentliches Zurückgreifen auf förmliche Hinrichtungen nicht aus. Noch im Jahre 310 raffte sich der Tyrann zu einem besonders wuchtigen Schlage gegen die ihm so verhafsten Anhänger Jesu auf; damals liefs er nämlich zu Gaza in Palästina den Bischof Silvanus nebst 38 Gefährten auf einmal enthaupten [3].

Nach Eus. M. P. c. 8 hat Maximin etwa gleichzeitig mit dem Verstümmelungsedikt das allgemeine Gebot der Speisenweihung erlassen, d. h. auf die Märkte sollten nur solche Speisen gebracht werden, die irgendwie mit den heidnischen Opfern in Berührung gebracht waren, z. B. Libationswein, mit Opferwein besprengtes Fleisch u. s. w. Hunziker [4] äufsert dieser Nachricht gegenüber keinerlei kritische Bedenken, vielmehr nimmt er, gestützt auf die acta s. Theodoti Ancyrani martyris, an, Galerius hätte für seinen Reichsanteil das gleiche Reskript erlassen. Nun verbietet uns Maximin's zügelloser Fanatismus freilich, ein derartiges wider-

---

1) Eus. M. P. c. 4.

2) S. Lact. c. 36; Eus. h. e. VIII, 12; M. P. c. 8—11. 13; Sozom. hist. eccl. I, 10.

3) Vgl. Eus. h. e. VIII, 13; M. P. c. 13.

4) S. 233f.

sinniges, ja kindisches Edikt von vornherein als ungeschichtlich aufzufassen. Ich möchte indes annehmen, Eusebius habe das Lact., mortes c. 37 erwähnte partielle, d. h. auf die Insassen des kaiserlichen Palastes bezw. auf die kaiserlichen Gäste im syrischen Antiochia beschränkte, Gebot der Speiseweihe [1] aufgebauscht; Euseb hat ja unzweifelhaft die „Mortes“ benutzt und nachweislich wenigstens in der „Kirchengeschichte“ mehrfach einzelne Notizen daraus rhetorisch erweitert, mit übertreibenden Zusätzen versehen [2].

---

4. Maximin und das Christentum während der Aera der Toleranzgesetze, in den Jahren 311—313.

Der Kaiser Galerius hatte lange Zeit mit seinem Neffen in blutiger Befehdung der Kirche gewetteifert — sowohl das partielle Edikt der Speisenweihe als auch das grausame Verstümmelungsreskript hat man wohl mit Hunziker [3] auf gemeinsame Initiative beider Herrscher zurückzuführen —, aber später wird der Oheim vom Neffen in christenfeindlichen Akten überboten. In dem Reichsanteil des Galerius läfst sich in der That schon einige Zeit vor dem ersten Toleranzedikt von 311, zum mindesten seit 310, ein Ermatten des Kampfes konstatieren. Dies folgt nicht nur, wie schon Th. Keim [4] richtig gesehen hat, aus Lact. c. 35, sondern

---

1) „Et hoc primus invenerat, ut animalia omnia, quibus vescebatur, non a coquis, sed a sacerdotibus ad aras immolarentur, nihilque prorsus mensae apponeretur, nisi aut delibatum, aut sacrificatum aut perfusum mero; ut quisquis ad coenam vocatus esset, inquinatus inde atque impurus exiret.“

2) S. Antoniades' überzeugende Argumentation, Kaiser Licinius (München 1884), § 1. Lactantius und Eusebius, S. 6—13.

3) S. 233f.

4) Röm. Toleranzedikte, Theol. Jahrb. XI (1852), S. 209f.

auch aus dem Umstand, daſs das schreckliche Siechtum, dem Galerius schlieſslich erlag, ein volles Jahr dauerte [1].

Endlich nach achtjährigem heiſsem Ringen erhielt die Christenheit von der Staatsgewalt und dem moralischen Urheber des ganzen blutigen Krieges selber die glänzende, aber wohlverdiente Anerkennung, daſs das bisherige Morden ein zweckloses, ja sogar zweckwidriges war. Galerius hob auf dem Todbette durch das Toleranzedikt vom Frühjahr 311 die Verfolgung auf und bewilligte der Kirche die Rechte einer religio licita; er gestattete den Christen, „wieder Christen zu sein" und sich kirchliche Versammlungshäuser zu bauen. Diese Toleranz wurde aber an lästige Bedingungen geknüpft; sie sind im allgemeinen angedeutet durch die Worte, die Anhänger Jesu sollten nichts wider die öffentliche Ordnung unternehmen („ita ut ne quid contra disciplinam agant") und waren jedenfalls im einzelnen namhaft gemacht in der in unserem Religionsgesetz selber verheiſsenen Instruktion an die Richter [2]. Die Motive dieses späten kaiserlichen Widerrufes, den man ohne Grund häufig als einen Akt der Reue eines von Gottes Hand schwer getroffenen sterbenden Sünders aufgefaſst hat, sind nicht recht klar, wahrscheinlich „wollte er auf den bevorstehenden Regierungswechsel das Reich schon jetzt beruhigen" [3].

Galerius starb bald nachher, aber Konstantin, der Beherrscher von Gallien, Spanien und Britannien, und Licinius,

---

1) S. Lact. c. 33.

2) Vgl. Lact., Mortes c. 34. 35, der den lateinischen Originaltext des Toleranzediktes giebt, mit der nicht ganz genauen griechischen Übertragung bei Euseb. h. e. VIII, 17; s. auch Eus. M. P. c. 13, vita Const. I, 57, Anon. Vales. § 8 ad calcem Amm. Marc. vol. II, ed. Gardthausen. — Auf das im Galerius'schen Dekrete von 311 verheiſsene (später verloren gegangene) private kaiserliche Rundschreiben an die Richter beschränkt sich das angebliche (zweite) Toleranzedikt von 312 (s. Antoniades, Kaiser Licinius, S. 79—81 nebst Adolf Hilgenfeld's Ergänzungen, Anzeige dieser Schrift in Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XXVIII [1885], S. 508 bis 512). Sehr förderlich handelt Ad. Hilgenfeld a. a. O. S. 509f. über das Toleranzedikt von 311.

3) Hunziker, S. 237.

der jetzt über Illyrien im weitesten Sinne, über alle Länder zwischen der Adria und dem Ägäischen Meere gebot [1], die Mitunterzeichner des Dekretes, bewiesen sich als loyale Erben des Galerius'schen Testamentes in Ansehung der Christen. Während also die beiden occidentalischen Monarchen das Duldungsdekret von Sardica-Nikomedien vollstreckten, konnte sich Maximin II. noch immer nicht entschliefsen, offen und ehrlich, wie es die gänzlich veränderte Zeitströmung gebieterisch erheischte, mit dem bisher so bitter bekämpften Christentum Frieden zu machen. Da auch er es, anfangs wenigstens, für bedenklich hielt, das Dreikaiseredikt vollständig zu ignorieren, aber doch anderseits sich freie Hand für die Zukunft behalten wollte, so erteilte er seinem Prätorialpräfekten Sabinus den blofs mündlichen Auftrag, das Aufhören der Verfolgung zu veranlassen. Übrigens stimmte diese Instruktion vollständig mit jenem Edikt überein. Es schien jetzt ein Zeitpunkt der Ruhe für die schwer geprüfte orientalische Kirche einzutreten. Zahlreiche Christen wurden aus den Gefängnissen und den Bergwerken entlassen und ihrem Berufe wiedergegeben. Aber nach kaum sechs Monaten wufste der alte Christenfeind, der seit dem Tode des Galerius auch über ganz Kleinasien gebot [2], die Verfolgung, wenn auch in anderer Form, zu erneuern. Von ihm selbst heimlich angestiftete Gesandtschaften einiger treuheidnischer Städte, namentlich der Residenzen Nikomedien und Antiochien, ersuchten den Kaiser um die Erlaubnis, den Bau christlicher Gotteshäuser zu verhindern, ja die Anhänger Jesu selber auszuweisen. Gern bewilligte der Imperator den guten Leuten seinen eigenen Herzenswunsch. Daneben aber war er jetzt bemüht, vom Gegner zu lernen; um die heidnische Priesterschaft durch Nachahmung christlicher Einrichtungen zu heben und eine hierarchische Ordnung zu begründen, ernannte er in jeder Provinz, ja in jeder Stadt angesehene Männer zu Oberpriestern und bewilligte ihnen Abzeichen ihres Ranges. Ferner veranlafste Maximin, dafs

---

1) S. Lact. c. 35. 36; Zosim. II, 11.
2) Lact. c. 35. 36; Zosim. II, 11.

apokryphe Schmähschriften auf Christus, die sogen. acta Jesu et Pilati, in den Schulen verbreitet wurden. Endlich wurden auf kaiserliche Kosten in den erwähnten treuheidnischen Städten eherne Gedenktafeln errichtet, welche die Einwohner ob ihrer Frömmigkeit belobten [1]. Diese Verfolgungsakte haben allerdings eine gewisse Ähnlichkeit mit Julian's Maſsnahmen gegen die Christenheit [2], dürfen aber nicht überschätzt werden. Denn einmal entschloſs sich Maximin zu einem derartigen Vorgehen erst, als es zu spät war, teilweise im Widerspruch mit der von ihm selbst bewilligten Duldung, und dann wurden diese unblutigen Verfolgungsakte begleitet von brutalen Gewaltmaſsregeln. Er untersagte die Zusammenkünfte der Christen in den Cömeterien [3], griff auf sein berüchtigtes Verstümmelungsgebot zurück, ja verschärfte es sogar: die Christen sollten nicht mehr hingerichtet, aber grausam verstümmelt werden [4].

---

1) Vgl. Lact. c. 36; Eus. h. e. IX, c. 9, 1. 2. 5—9 und Hunziker, S. 248f.

2) Julian der Apostat machte bekanntlich den gänzlich verfehlten Versuch, den mehr und mehr absterbenden Baum des Heidentums durch Aufpfropfen der diesem heterogenen, spezifisch christlichen Institute der Buſsdisziplin, des regelmäſsigen Gebetes, des Klosterwesens, der Armen- und Krankenpflege zu verjüngen; s. z. B. Julian's Schreiben an den galatischen Götzenpriester Arsacius bei Sozom. V, 15. 16 und das Nähere bei Schiller II, 332ff.

3) Eus. h. e. l. IX, c. 9.

4) Lact., Mortes c. 36: „Nam cum clementiam specie tenus profiteretur, occidi servos Dei vetuit, debilitari iussit. Ita confessoribus effodiebantur oculi, amputabantur manus, pedes detruncabantur, nares vel auriculae desecabantur.“ Nach Eus. h. e. IX, c. 9, 6 ist es gleichwohl in dieser Verfolgungsepoche im Reiche Maximin's zu vereinzelten Martyrien gekommen. Hunziker (S. 248) und Schiller (II, 192) acceptieren unbedenklich diese Notiz des Bischofs von Cäsarea. Ich möchte aber den Bericht der „Mortes“ vorziehen, der nur von grausamen Verstümmelungen spricht. Man darf der Darstellung des Lactanz um so eher folgen, als auch hiernach die Lage der orientalischen Christen damals schrecklich genug war; entscheidend ist hier vor allem der Umstand, daſs Lactanz (vgl. z. B. c. 37. 38. 49. 50) gegen Maximin genau denselben glühenden Haſs hegt, wie Eusebius.

Die verbündeten Kaiser Konstantin und Licinius übersandten im Sommer 312 dem orientalischen Tyrannen das Edikt von 311 mit dem gemessenen Ersuchen, demselben endlich mit seiner Unterschrift beizutreten. Da Maximin es nicht wagte, den Unwillen der verbündeten Imperatoren zur Unzeit zu reizen, so verstand er sich widerwillig zur Veröffentlichung eines mit dem Galerius'schen Religionsgesetz im wesentlichen übereinstimmenden Reskriptes, worin er jede Belästigung der Anhänger Jesu verbot, ohne ihnen indes die Erlaubnis zu erteilen, Kirchen zu bauen oder auch nur irgendwie ihren Gottesdienst feierlich zu begehen [1].

Wenn wir dem Lactanz (c. 37) glauben dürfen, so hätte der fanatische Fürst auch dieses Mal, d. h. in der Zeit vom Sommer 312 bis Frühjahr 313, sich den Christen gegenüber wortbrüchig gezeigt und manche derselben, die zufällig in seine Gewalt gerieten, heimlich ins Meer werfen lassen [2]. Allein diese Notiz läfst sich nicht ganz historisch verwerten. Denn einmal scheint hier der religiöse Fanatismus des Autors wieder einmal den Sieg über seine Wahrheitsliebe davongetragen zu haben. An derselben Stelle macht er in mafsloser Erbitterung dem Heiden Maximin sogar den Vorwurf, er habe nach wie vor täglich in seinem Palaste den Götzen geopfert [3]. Der Kaiser war doch gewifs berechtigt, persönlich seine Religion auszuüben; ein solcher Privatgötzendienst hatte doch mit der den Christen bewilligten Toleranz gar

1) Mit Fug betont Hilgenfeld a. a. O. S. 510ff. gegenüber Antoniades, dafs die beiden Religionsedikte Maximin's II. mit ihrer kümmerlichen Toleranz inhaltlich vollständig mit dem Galerius'schen Dekret von 311 und der damit zusammenhängenden Instruktion an die Richter sich decken, und dafs beide Maximin-Dekrete den Jahren 311 und 312, nicht erst, wie der neuhellenische Forscher im Widerspruch mit dem historischen Kontext meint, dem Jahre 313 angehören. — Vgl. Eus. h. e. IX, c. 9, 12. 13; IX, c. 10; Lact. c. 37.

2) „Haec ille (Maximinus) moliens Constantini litteris deterretur. Dissimulavit ergo. Et tamen si quis inciderat, mari occulte mergebatur.“

3) „Consuetudinem quoque suam non intermisit, ut in palatio per singulos dies sacrificaretur.“



nichts zu thun. Sodann weiſs Eusebius, der es doch wahrlich im grimmigen Haſs gegen den Christenfeind Maximin mit Lactanz aufnehmen kann und die „Mortes“ gelesen bezw. benutzt hat, für 312/313 nichts über Verletzungen des Toleranzedikts von 311 durch den orientalischen Tyrannen zu berichten. Er beschwert sich [1] bloſs darüber, daſs Maximin's Edikt den Christen so wenig bot; auſserdem teilt Eusebius mit, die Christen hätten es in Anbetracht der früher bewiesenen Perfidie des Kaisers nicht recht gewagt, von der erhaltenen Vergünstigung ausgiebigen Gebrauch zu machen [2]. Was Eusebius sonst für 312/313 an dem Imperator auszusetzen hat, ist rein politischer Natur. Diese Anklagen beziehen sich auf Maximin's übermütiges Gebahren gegen die „gottgeliebten“ Reichsgenossen Konstantin und Licinius und auf die frevelhafte Art und Weise, mit der er später die Staaten des letzteren mitten im Frieden mit bewaffneter Macht überfiel [3].

Während die streng kirchlich gesinnten Schriftsteller Baronius [4] und Tillemont [5] dem letzten Regierungsjahre Maximin's keine Märtyrer zuweisen, verficht der vorurteilsfreie Kritiker Samuel Basnage [6] aufs lebhafteste die Behauptung, daſs jener Monarch sich auch damals mit Christenblut befleckt hat. Basnage beruft sich zunächst auf Lact. c. 37, also auf eine Stelle, der, wie ich soeben gezeigt habe, keine volle Beweiskraft innewohnt. Sodann meint er, die erlauchten Blutzeugen, Bischof Silvanus von Gaza nebst seinen 38 Gefährten, ferner die beiden ägyptischen Bischöfe Peleus und Nilus, ein Presbyter ungewissen Namens, endlich ein gewisser Patermuthius seien im

1) Eus. h. e. l. IX, c. 9, 13.

2) L. c. „*Οὐκέτ' ἀληθὴς οὐδ' ἀξιόπιστος παρὰ τοῖς πᾶσιν ἦν, τὸ πρόσθεν ἤδη μετὰ τὴν ὁμοίαν συγχώρησιν παλιμβόλου καὶ διεψευσμένης αὐτοῦ γνώμης ἕνεκα*“ *κτλ.*

3) Eus. h. e. IX, c. 10.

4) Ann. eccl. T. III (Venetiis 1707), p. 84.

5) Hist. des empereurs romains, T. IV, p. 140. 145.

6) Annal. politico-eccles., T. II, p. 639, § XXVI; p. 643, § IX.

Jahre 313 der zweiten Wortbrüchigkeit Maximin's gegen die Christen zum Opfer gefallen. Allein diese Annahme ist unhaltbar: Basnage geht nämlich von der irrigen Voraussetzung aus, als zähle Eusebius die Jahre der diocletianischen Verfolgung nicht schon von 303 an, sondern rechne erst das Jahr 305, in welchem Maximin zum Cäsar befördert wurde, als erstes Verfolgungsjahr. Wenn er also die in Rede stehenden Martyrien im Jahre 313 als im achten Verfolgungsjahre stattfinden läfst, so müssen wir dieselben bereits dem Jahre 310 zuweisen, also der Zeit vor dem Galerius'schen Toleranzedikt, wo Maximin noch nicht genötigt war, seiner hafserfüllten Gesinnung gegen die Christen Zwang aufzulegen [1].

Ein gewisser historischer Kern liegt aber gleichwohl der Notiz des Lactanz (c. 37) zugrunde [2]; auch im Jahre 312/13 fehlte es im Reiche des orientalischen Tyrannen nicht ganz an Märtyrern; dies beweist zum Mindesten das tragische Schicksal des Residenzbischofs Anthimus von Nicomedia. Zwar nennt ihn Eusebius [3] unter den ersten, dem Jahre 303 angehörenden Diocletian-Blutzeugen, aber Hunziker hat überzeugend dargethan, dafs jener Heilige erst am 3. September 312 das Martyrium erlitten hat [4]. Auch die antiochenischen Märtyrer, der Presbyter Lucianus, der Lehrer des Arius, und Petrus, wurden wahrscheinlich im Spätherbst 312 hingerichtet [5].

Nach Beendigung des Maxentius-Feldzuges erschien zu Anfang 313 das von den kaiserlichen Schwägern Konstantin, der nunmehr auch über Italien und Afrika gebot, und Licinius unterzeichnete Toleranz- und Freiheitsedikt von

1) S. wegen der Details oben S. 340--343 und meine Ausführungen im Philologus, Bd. XXXVI, Heft 4, S. 608f.

2) Vgl. zu den jetzt folgenden Untersuchungen Th. Brieger, Zu Eusebius Hist. eccl. VIII, Zeitschrift für Kirchengeschichte III, zumal S. 586f. 589ff.

3) h. e. VIII, 6. 13.

4) Exkurs IV, S. 281—283; chronol. Tabelle, S. 284.

5) S. Eus. h. e. IX, c. 6. 8 und Hunziker a. a. O., zumal S. 283.

Mailand, durch welches die staatliche Anerkennung des Christentums als religio licita bis zur völligen Gleichberechtigung mit dem Heidentum, der bisherigen Staatsreligion, erweitert wurde [1]. Selbstverständlich trat das Mailänder Religionsgesetz sofort in den ausgedehnten Gebieten der beiden Imperatoren, d. h. in den weiten Ländern zwischen dem Atlantischen Ozean und dem Ägäischen Meer, in Wirksamkeit. Zwar unternahm Maximin noch den Versuch, durch Besiegung des Licinus wenigstens für den gesamten Orient eine Reaktion des Heidentums und die Erneuerung der blutigen Christenverfolgung zu erzwingen; aber der Engel des Licinius, dessen politisches Interesse es damals noch erheischte, die Rolle eines Christus- und christenfreundlichen Monotheisten zu spielen, siegte über die Olympier des orientalischen Despoten.

„In dem Traume des Licinius und dem Gelübde des Maximinus [2] giebt uns Lactantius ein in konkrete Gestalt gebrachtes Bild der von beiden Heerführern repräsentierten Religionsprinzipien“ [3]. Nachdem nämlich der Neffe des Galerius im Frühjahr 313 in schamloser Verletzung der Verträge [4] das Gebiet seines Nachbars Licinius mit bewaffneter Macht überfallen hatte, wurde er am 30. April von dem rasch zur Verteidigung herbeigeeilten Gegner zwischen Adrianopel und Perinth (Heraclea) im südlichen Thrakien besiegt und zur Flucht in das Innere seines Reiches, nach Kappadocien, gezwungen [5]. Bald nachher hielt Licinius seinen Einzug in

---

1) Lact. c. 48 und Eus. h. e. X, c. 5 geben den Wortlaut dieses Dekretes.

2) Lact. c. 46: „Tum [d. i. vor der entscheidenden Schlacht gegen Licin!] Maximinus ejusmodi votum Jovi vovit, ut si victoriam cepisset, christianorum nomen extingueret, funditusque deleret.“

3) Hunziker, S. 250, Anm. 1.

4) 311 hatten Maximin und Licin anläfslich des Galerius'schen Reichsgebietes sich anfangs feindlich gegenüber gestanden, dann aber Friede und Freundschaft geschlossen (Lact. c. 36. 37; Zosim. II, 11).

5) S. Lact. c. 45–48; Eus. h. e. IX, c. 10, 2–4; v. C. I, 58; Zos. II, 17; Eutrop. X, 4 [3]; Victor sen., Caess. 41, Nr. 1; Anon. Val. c. 5, § 13; Oros. adv. pag. VII, 28.

Nicomedien und liefs dort sofort, schon am 13. Juni, das Mailänder Freiheitsedikt auch für die Staaten Maximin's publizieren [1].

Der Schwager Konstantin's setzte nunmehr seinen Siegeslauf fort, und bald sah sich der besiegte orientalische Augustus genötigt, auch Kappadocien zu räumen und sich nach Tarsus in Cilicien zurückzuziehen. Der gedemütigte Fürst hoffte, von Ägypten aus mit neuen Streitkräften den mehr als zweifelhaften Kampf wieder aufnehmen zu können. Darum suchte er vor allem in den noch unter seiner Botmäfsigkeit stehenden Provinzen, Syrien, Ägypten und Mesopotamien, die zahlreichen Christen zu versöhnen und erliefs, der bitteren Notwendigkeit nachgebend, ein umfassendes unzweideutiges Toleranz- und Freiheitsedikt, dessen Inhalt vollkommen den Bestimmungen des Religionsgesetzes von Mailand-Nicomedien entsprach. Aber diese späte Fürsorge für die so lange mifshandelten Anhänger Jesu vermochte den gänzlichen Sturz seiner Herrschaft nicht mehr aufzuhalten. Schon bereitete sich eine neue Schlacht zwischen seinen rasch zusammengewürfelten Truppen und dem siegreichen Heere des Gegners vor. Da erlag Maximin ganz kurze Zeit nach Veröffentlichung seines Toleranzediktes einer plötzlichen Krankheit [2]. Eine seltsame Ironie des Schicksals liegt in dem Umstand, dafs dieser raffinierteste aller Christenverfolger, dessen folgerichtigem Fanatismus es allein zuzuschreiben ist, dafs man von einem zehnjährigen Diocletian-Sturm sprechen darf [3], damit endigen mufste, in knirschender ohnmächtiger Wut das Freiheitsedikt von Mailand einfach zu kopieren! Sein Tod gab den gesamten römischen Orient, Kleinasien, Syrien, Mesopotamien und Ägypten, in die Gewalt des Licinius, und das Mailänder Religionsgesetz galt jetzt, auf einige Jahre

1) Vgl. Lact. c. 48.

2) Vgl. Lact. c. 49; Eus. h. e. IX, c. 10, 2—4; v. C. I, 58. 59; Rufin. h. e. IX, c. 10, Hieron. Chron., ed. Migne, p. 585f.; Oros., Zosim., Eutrop. l. c., Victor sen. c. 41, 1; Victor iun. c. 40, 8.

3) S. Lact. c. 48; Eus. h. e. VIII, c. 15; Sulp. Sev. chronic. II, c. 32, 4.

wenigstens [1], in der gesamten römischen Welt, in dem ungeheuren Gebiete vom Atlantischen Ozean bis zum Tigris, unverkürzt. Leider entehrte der nunmehrige Alleinherrscher des römischen Ostens seinen Sieg durch blutige Akte des gemeinsten Willkürregimentes; er rottete die Dynastieen Maximin's, Sever's und selbst seiner Wohlthäter Diocletian und Galerius vollständig aus und verschonte weder Frauen noch unschuldige Kinder [2], ohne zu bedenken, daſs er durch solche Greuelscenen nur einem Gewaltigeren die Wege ebnete zur Alleinherrschaft und vollständigen Emanzipation des Christentums. Ein Jahrzehnt später „unterlag, mit Voltaire zu sprechen, der Engel des Licinius dem Kreuze Konstantin's.“

---

1) Bis zum Beginn der Licinianischen Halbverfolgung: „Die ersten Spuren (derselben) zeigen sich 316, der volle Ausbruch erst 321“ (s. Ad. Hilgenfeld, Anzeige meiner Schrift „Licinian. Christenverfolgung“, Jena 1875, in der Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie XIX [1876], [S. 159—167], S. 161; Anzeige des neugriechischen Licinius, a. a. O. S. 512).

2) S. Eus. h. e. IX, c. 11, 7. 8; Lact. c. 50. 51.

Tertullian Von dem Kranze[1].

Von

E. Noeldechen.

Seit Mosheim die „Parther" und Ähnliches zur Bestimmung der Schutzschrift verwandt hat, ist die Synopse von Daten der Weltgeschichte fortschreitend geübt worden. Auch jetzt liegt darin das Heil. Die bloſse Operation mit den

1) Die bisherige Unsicherheit über das Datum der Kranzschrift ist eine sehr erhebliche. Am frühesten setzt sie wohl unter den Neueren Keim an (Kleine Schriften S. 195), welcher, die Kranzverweigerung in den Orient nach Ktesiphon verlegend (!), in den chronologischen Fragen, die Tertullian betreffen, überhaupt wenig glücklich gewesen ist. Nösselt (Tertull. ed. Oehler III, 570) geht bis 201 herunter, Görres — zunächst mit der durchaus verschwisterten Fluchtschrift — bis gegen das Ende Sever's, Kellner (s. Bonwetsch, Die Schriften Tertullian's, S. 67) gelangt bis 211, während Tillemont vor Zeiten, vielleicht wegen gewisser sehr eigenartiger Züge (scripturas emigrare), gar bis 235 herunterging. Diese Arbeit trifft in ihrem Ergebnis mit Kellner zusammen, geht aber inbezug auf die Begründung ganz ihre eigenen Wege. — Das scripturas emigrare anlangend, was schlechterdings bedeutet: die h. Schriften in Sicherheit bringen, sei hier gleich noch bemerkt, daſs allerdings dieser ganz eigentümliche Zug der Situation des „Kranzes" auch seinerseits weit von der Schutzschrift hinwegweist. Vgl. apolog. 31 (I, 235) literas nostras, quas neque ipsi supprimimus et plerique casus ad extraneos transferunt. Damit vgl. de cor. 1 (I, 418) nec dubito quosdam scripturas emigrare, sarcinas expedire, fugae accingi de civitate in civitatem. Die von Oehler (Note) gegebene Erläuterung — andere haben nichts Besseres — ist dem Zusammenhange gegenüber einfach ungeheuerlich.

Thatsachen des inneren Werdens des Autors kann bei der flüssigen Art solchen Innenlebens nicht ausreichen. Eine Menge von Fragen türmen sich ohne entscheidende Antwort. Ist die Entwickelung folgerecht oder giebt es Sprünge beim Autor? Schwegler sah „wilde Widersprüche" bei dem Christen des Südens. Münter u. a. klagten über seinen Mangel an Urteil, den Überschufs von Gedächtnis gegenüber der klaren Erwägung. Wären diese Klagen im Recht, wie soll man aus gährendem Meer den Kompafs selber herausfischen, der von Ufer zu Ufer geleitet, von den Anfängen inneren Werdens zu dessen letztem Ergebnis? Man wird jenen Kompafs am besten schon vor der Ausfahrt besorgen. Ja auch vorausgesetzt selber: jene nüchterne späte Kritik, von modernen Standpunkten ausgehend, und namentlich ratlos zunächst über das wirkliche Werden des Alten, und mehr oder minder geneigt, den Mann en gros zu behandeln, hat die Wildheit des Widerspruchs aufgebauscht, in einem Atem ihn gleichsam Ja und Nein sagen hörend, statt Ja und Nein zu verteilen auf die Jahre, denen es zukommt: vorausgesetzt, dafs man's zu thun hat mit einem begreiflichen Fortschritt, mit konsequenter Entwickelung: waren die einzelnen Fragen [1], die ihm die Zeitläufte aufdrängten, immer

1) Dafs es sich hier nicht um die Ablehnung solcher inneren Kritik, sondern um deren notwendige Ergänzung handelt, wird alsbald daraus erhellen, dafs wir (S. 362 ff.) diese den Autor bewegenden „Fragen" auch chronologisch zu verwerten suchen. Man könnte in der Reihe der daselbst erörterten Gesichtspunkte den des tertullian. Schriftgebrauchs vermissen. In der Kürze behandele ich denselben in „Tertullian und Sankt Paul", Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie XXIX, 4, S. 478 ff. Eine Geschichte dieses Schriftgebrauchs, die allein unseren chronologischen Zweck fördern könnte, ist insofern schwer thunlich, als Schwegler's Behauptung vom Widerspruch hier, wenn irgendwo, recht behält. In einem Atem verlangt er den Pafs für wirkliche Bräuche ohne jegliches Schriftgeheifs (bekanntlich der sogenannte korrektive Schriftgebrauch) (de corona c. 3) und zieht den Schriftzügel straffest: At enim scriptum est, ut coronemur? ... Immo prohibetur quod non ultro est permissum (c. 2). Dennoch ist selbst hier wahrzunehmen, dafs ad ux. [I, 3 (I, 672): quod permittitur bonum non est], und exhortat. cast. [c. 3 (I, 740. 742) ex indulgentia est

gleichmäfsig tauglich, das innere Werden des Mannes als ein Ganzes zu spiegeln, konnte nicht die Tagesaufgabe Gedanken und Leidenschaft stauen, ihnen zeitweise Ruhe gebieten, und etwa dem fertigen Phryger irenische Töne eingeben, zumal er im Kampf mit der Gnosis der Grofsen Kirche verwandt blieb? Dazu kommen die mancherlei Zweifel über die Geschichte des Phrygertums, die hier als chronologischer Faden die Schriftenfolge erschliefsen soll. Erst ganz am Schlufs, das ist sicher, der Lebenstage des Schriftstellers, ertönt das grofse Anathema über die fanatischen Phryger, ihre monogamische Strenge, über ihr „teuflisches“ Fasten, beschliefst man ferne in Asia auch die Trinitarier-Phryger so von der Grofskirche abzutrennen, dafs auch ihre Taufe nicht gelten soll, ihnen das Abc des Christentums damit absprechend. Was war der modus vivendi zwischen Kirche und Sekte vor diesem späten Ereignis, vor dieser entscheidenden Kündigung? Tertullian steht im Verkehr, als Jünger des Parakleten, mit Mitgliedern der Grofskirche, und kann, ohne gerade die „Weissagung“ dem Bruder Fabius aufzudrängen, ihn zu einem praktischen Ebenmafs mit seinen Phrygern bestimmen wollen. „Übertritt zu den Phrygern“ mufs wohl einen verschiedenen Sinn haben vor und nach jener Kündigung. Die Frage ist mindestens offen, ob vor derselben das Phrygertum, und namentlich jenes des Westens, nicht mehr eine bekämpfte „Richtung“ als getrennte Sekte gewesen ist. Jene letzte Entledigung nämlich, die im dritten Jahrzehnte erst [1] stattfindet, würde des Sinnes ermangeln, wenn schon längst das laute Anathema, Decennien früher, ergangen wäre. So giebt es erweislich Entwickelung innerhalb des phrygischen Standorts des afrikanischen Lehrers, und ehe diese erkannt ist, wird das blofse [2] Schema von Schriften orthodoxer und

---

quodcunque permittitur .... non tam bonum est quam genus mali inferioris] sich gleichsam um die Kranzschrift herumlagern, die wiederum selbst gravitiert nach dem formell noch strafferen: negat scriptura quod non notat. de monog. 4 (I, 766).

1) Nämlich des 3. Jahrhunderts.

2) Wenn ich im folgenden von diesem Schema möglichst absehe

phrygischer Färbung um so weniger auslangen, die Schriftenzeitfolge auszumachen. Mit Recht sieht man weiter sich um nach festen einzelnen Daten, die, zeitgeschichtlich gesichert, uns erst in den Stand setzen können, die gesamte wirkliche Genesis des Schriftenkomplexes festzustellen.

Von grofser Wichtigkeit ist die richtige Legung des Endpunktes der fraglichen Schriftstellerarbeit. Döllinger sah wohl zuerst, dafs zunächst die Schrift von der Einehe erst nach 220 fällt. Andere haben den „Praxeas" von jenem Irrtume losgemacht, als gehöre er schon in die Anfänge: ich selber rückte ihn weiter an das Ende des zweiten Jahrzehnts, in die Nähe des „Schwanengesanges", und schob auch die Schrift von der Keuschheit in diese späteste Gruppe. Das irrige Geizen mit Jahren, eine Engbrüstigkeit der Entwickelung ohne jeden Anlafs erdichtend, ist hoffentlich damit abgethan, und mehr als zwei volle Jahrzehnte sind dem „wilden Widerspruch" ausgemacht behufs seiner vollen Entfaltung. Vom rechtgläubigen „Wider die Juden", vom orthodoxen „Gebet" und „Taufe" bis zu den asketischen Orgien der letzten Schrift von dem Fasten öffnet sich nun eine Laufbahn, die von Mitte der neunziger Jahre des endenden 2. Jahrhunderts bis zur Mitte des 3. Jahrzehnts des 3. Jahrhunderts sich ausdehnt.

Hier gilt es die Kranzschrift. Sie lehnt sich aufs deutlichste an an ein Donativ mehrerer Kaiser und rückt damit freilich zuvörderst unter 198 herunter. Eine ganze Reihe

---

und konkreter zu verfahren suche, die Einzelfragen der tertullianischen Entwickelung durchgehend, so wird damit nicht geleugnet, dafs der „Montanismus" trotz gewisser noch ausstehender letzter Schroffheiten (phrychici etc.) bereits in sehr wichtigen Nüancen sich kundgiebt. Wichtig, wenn auch immer noch die sektenmäfsige Ausscheidung des Schreibenden beweisend, sind z. B. durchaus die „pastores eorum" c. 1. Wichtig ist auch jene echt „montanistische" Frage: an non putas omni fideli licere concipere et constituere, dumtaxat quod deo congruat, quod disciplinae conducat, quod saluti proficiat? c. 4 (I, 425). Vgl. das Spätere: sed ubi tres, ecclesia est, licet laïci (de exhort. cast. 7 I, 748 oben; und damit de fuga 14: sit tibi et in tribus ecclesia).

von Jahren, in denen solche Geldverwilligungen an die Truppen erfolgt sind, kann an sich in Betracht kommen [1]: ein unverkennbarer Übelstand, die Fülle stört statt zu fördern. Um zur Sicherheit zu gelangen, wird die Zeit jenes Donativs zunächst in den Hintergrund treten. Statt dessen wird sich empfehlen, die Zeit- mit der Ortsfrage hier kombiniert zu behandeln.

Der Ort ist verschieden bestimmt worden. Der Orient, Rom und Karthago sind als Ort oder Gegend bezeichnet [2], wo nicht sowohl die Schrift von dem Kranze als vielmehr die Schenkung der Kaiser an die Truppen bewirkt ward, und jener störrige Christ die Lorbeerkrone verweigerte. Sämtliches ist unmöglich. Der Osten scheidet von selbst aus. Wäre aus der Ferne die Kunde nach Afrikas Norden gedrungen, so wäre in der That unbegreiflich, wie so kühn gesagt werden konnte: der Tapfere erwarte nunmehr die Schenkung Christi im Kerker [3]. Ehe eine Nachricht vom Osten zum fernen Karthago gedrungen war, konnte der Krieger wohl tausendmal aus seinem Kerker entlassen oder mit dem Tode bestraft sein. Aber auch gegen Rom erhebt sich ein entscheidender Einwand. Würde bei dem regen Verkehr, der Norden und Süden verband, allenfalls jener vorige Einspruch hier zum Schweigen zu bringen sein, so zeugt dawider unzweifelhaft die Erregung der Gemüter [4] in Afrika, die sich sofort dieses Vorfalls als eines nahen bemächtigte [5].

---

1) 202, 203, 204, 208, 211. S. Bonwetsch, Die Schriften Tertullian's S. 67.

2) Gibbon: Rom oder Karthago. Keim gar: der Orient.

3) Bonwetsch S. 68 macht dies gegen Rom geltend.

4) In Bezug auf die Solennität des Vorgangs und nur inbezug auf diese läfst sich im allgemeinen vergleichen das Schauspiel des sein Pferd und danach sich selber tötenden einzigen Prätorianers (nach der erniedrigenden Entwaffnung der Truppe im Jahre 193) Dio 74, 1.

5) Man kann mit ziemlicher Sicherheit das Gerede im Lager, von dem der Schriftsteller nur durch Berichte verständigt ist (c. 1, namentlich bis zu den Worten plane superest Oehl. I, 417) von den in Karthago sich fortsetzenden Debatten (c. 2. Oehl. I, 419: quale est autem etc.) unterscheiden.

Auch dafs der Vorfall „im Lager“, in „einem Lager“ sich zutrug, weist uns deutlich von Rom weg; denn ob auch „das Lager“ schlechthin das praetorische Lager bezeichnet, so doch eben nur da, wo der Standpunkt des Schreibenden selber die Vieldeutigkeit ausschlofs, d. i. wenn er in Rom seine Feder rührt [1]; dafs der „Kranz“ in Karthago geschrieben ward, ist aber von niemand bezweifelt worden. Endlich ein karthagisches Lager kann unmöglich gemeint sein; denn hier existierte kein Lager [2]; ganz zu geschweigen des anderen, dafs die malende Schilderung dessen, was soeben geschehen, eine gewisse Ferne des Vorgangs von dem Ort des Schreibenden anzeigt.

Immerhin in Afrika sind wir. Der „häfsliche Späherstiefel“ [3] wird nur hier einen Sinn haben. Auch welches Lager gemeint sei, ist nicht wohl zu bezweifeln. Wenngleich die Stationen der Römer in langem Gürtel sich hinzogen, um im Süden des Aures der Barbaren sich zu erwehren [4], so ist doch „das Lager“ ein Terminus, der in Afrika Klang hat, und Lambaesis ist zu verstehen, wo die Legio tertia lag. Hatte schon Mark Aurel die hier angesiedelten römischen Bürger (161—166) zu einer Gemeinde vereinigt, so erhielt das Dorf erst Stadtrecht im Jahre 207. Septizonium, Thermen und Tempel hatten die Legionäre dort aufgeführt. Eine forumartige Anlage vor dem hauptsächlichsten Tempel zeigte die glänzenden Standbilder vieler Legionslegaten. 208

1) Vgl. die Stellen bei Georges s. v. castra.

2) In Karthago stand nur eine in jährlichem Wechsel dem Prokonsul zur Verfügung gestellte Kohorte. Vgl. den Tagesbefehl Hadrian's in der Inschrift von Lambaesis Renier n. 5 B. cohors abest, quod omnibus annis per vices in officium pr(ocon)sulis mittitur. S. auch Marquardt, Staatsverwalt. I, 309. Über die mit Lambaesis identischen Castra, von denen die Milliarien die Entfernungen in Afrika mafsen, s. Jung, Die roman. Landschaften des römischen Reichs, S. 118.

3) Speculatoriam morosissimam de pedibus absolvit c. 1 (I, 416); zu den speculatores vgl. Spanhem. Num. S. 233 ff.

4) Vgl. das burgum speculatorum Anto(ninianorum) aus der Zeit des Caracalla in einer der Oasen südwärts von Lambaesis bei Renier 1647; vgl. Jung S. 97.



erhielt Lambaesis sein Kapitolium [1], das wohl wie in Rom und anderwärts mit den Tempeln von Jupiter, Juno und Minerva geschmückt war [2].

Der ganze Gesichtskreis der Kranzschrift ist, auch den „Späher“ [3] beiseite, durch und durch afrikanisch. Nicht daſs nicht hier wie sonst das theoretische Auge nach Rom, nach Etrurien, Argos [4] und wohin sonst noch hinüberschielt, aber, wo dies geschieht, geschieht es mit Vermerk dieser Örtlichkeiten. Wo dieser Hinweis gebricht, da ruht auch das Auge auf Afrika. Er kommt auf die Jahresgelübde, die am 1. und 3. des Januar dem Staat und dem Kaiser zu leisten sind [5], um zu zeigen, auch dabei wie sonst gelte es heidnischen Götzendienst. Man schwöre dem Staate „im Hauptquartier“ am ersten Tage des Jänner, auf dem Kapitol dem Kaiser am dritten, den dies nefastus vorbeilassend. — Auch dabei sind wir in Afrika. Man könnte an Rom denken wollen, an jene majestätischen Bauten, die neben der Arx sich erhoben, und könnte den Plural der Kranzschrift auf die vielfachen Baumühen deuten, deren Kaiser und Könige hier nacheinander gewaltetet hatten. Schon die tarquinischen Fürsten erbauten einen kapitolinischen Tempel [6]. Ein anderes Kapitol, das der Flavier, in der Reihenfolge das dritte, war höher als seine Vorgänger, das vierte von Domitian, nach demselben Grundplan gebaut, prangte mit korinthischen Säulen aus pentelischem Marmor und strahlte

1) Friedländer, Sittengeschichte III, 156f. Der Legat Numidiens heiſst das einzige Mal, wo er von Tertullian ausdrücklich erwähnt wird, praeses Legionis. Ad Scap. 4 (I, 549).

2) Friedländer III, 169.

3) Ibidem gravissimas penulas posuit, relevari auspicatus, speculatoriam morosissimam de pedibus absolvit, c. 1 (I, 416).

4) Athen, Rom, Etrurien c. 13 (I, 449), Argos c. 7 (I, 432).

5) Ecce annua votorum nuncupatio quid videtur? Prima in principiis, secunda in Capitoliis, c. 12 (I, 447f.). Über die solemnis votorum nuncupatio am 1. und 3. Januar (der 2. ist dies ater) siehe Becker-Marquardt, Handbuch der röm. Altert. IV, 219. Der Pontifex sagt die Formel vor (praeit verba).

6) K. O. Müller, Archäologie der Kunst, S. 181.



innen von Goldschmuck [1]. Aber der Plural der Kranzschrift widersteht offenbar solcher Deutung und hat durchaus nichts gemein mit einer zeitlichen Folge von Bauten; die Gegenwart ist hier in Frage. Jene Mehrzahl von Kapitolien gilt der allgemeinen Gewohnheit, Kapitole zu türmen, wo Rom Kolonieen begründete. Afrikanisch ist auch die „Leibgarde", die „Hoftruppe" der Kranzschrift [2], so sehr sie aus Wüstennähe zum Tiberstrande zu führen scheint. Zunächst sind jene „castrenses" sehr weithin im Reiche zu finden. Sie spielen eine Rolle im Nilland, wo, ehe ein Ägypter erkoren wird, „magistratum populi Romani" ausnahmsweis zu bekleiden, er als ἐπὶ στρατοπέδου d. i. als castrensis bezeichnet wird [3]. In Rom heifst die Hälfte der Wasserleute, welche im Solde des Hofes steht, ebenfalls Mannschaft des Hofes [4]. Das Heer von Palastbedienten führt die Bezeichnung castrenses. Doch hat man längst auch in Afrika, und ganz speziell in Lambaesis diese Leute gefunden. Was aber sollten Hoflakaien an der Grenze des ewigen Sandes? Man mutmafste: Kaiser Sever war 203 in Lambaesis [5]; bekannt ist, Palastbediente pflegten dem Hofe zu folgen. Allein die Inschriften mehrten sich, welche in Lam-

---

1) Eckhel doctr. numm. IV, 327. 377; Müller, S. 212.

2) Est et alia familia regiarum familiarum, nam et castrenses appellantur, munificae et ipsae solemnium Caesarianorum, c. 12 (I, 449).

3) Isidor. Pelus. I, 483. Vgl. Kuhn, Beiträge zur Verfassung des röm. Reichs, S. 148.

4) Das gesamte Gesinde der römischen Wasserleitungen zählt für die 14 Regionen der Hauptstadt 700 Köpfe. 240 bildeten die familia publica, die familia Caesaris war 460 Köpfe stark. Die familia publica fiel dem Aerarium Saturni zur Last, die familia Caesaris im Unterschied davon den Kaisern. Ich führe dies hier mit an wegen des tertullianischen Ausdrucks, s. die vorige Anm. Mit der Sache, die der Autor meint, hat dies ja nichts zu schaffen, wie freilich ebenso wenig die castrenses vom Nil. — Über die genannte familia Caesaris s. Hirschfeld, Röm. Verwaltungsgesch., S. 163.

5) Ceuleneer Sévère 133. Vgl. über die familia rationis castrensis Renier, Inscript. de l'Algerie, p. 69; Daremberg, Dict. Antiq., p. 960.

baesis „castrenses“ doch für die Dauer erwiesen [1]. So entstand denn die Annahme, daſs die legio tertia damals als Leibregiment zu betrachten sei. Die Castrensen von Lambaesis sind sicher.

Die Kapitole und die „castrenses“ sind gerade die beiden Punkte, welche geeignet erscheinen konnten, unseren Satz zu erschüttern: der Horizont sei afrikanisch im „Kranz“; wir sahen, daſs die Einwände fallen. Kommen wir nunmehr zurück auf das Kapitol von Lambaesis, das in „den Kapitolien“ mitliegt, welcher die Kranzschrift Erwähnung thut. Es mag füglich erbaut sein, um jenen allgemeinen Brauch, den de corona gekennzeichnet, auch an der Grenze der Wüste, neuerdings zu ermöglichen: wo, mehr als im Lager, gebührte dem Kaiser die Ehre und zwar am gehörigen Ort. Tertullian, dessen Schriftchen sonst nichts mit Kapitolen zu thun hat, mochte durch diesen Neubau selbst gerade bewogen sein, an „die Kapitole“ zu denken [2], wo die kriegerische Feier am 3ten, nun nicht mehr im „Hauptquartier“, statthatte; eine spätere Erwägung der Jahreszeit wird diese Vermutung bekräftigen. Sicher aber ist folgendes: er konnte des Kapitols nicht gedenken, ehe

1) Über diese ganze Frage vgl. Hirschfeld, Röm. Verwaltungsgeschichte. S. 197 ff. Castra kaiserliches Hoflager; auch der Kaiserpalast heiſst Castra als Sitz des obersten Kriegsherrn. — „Allerdings scheint in Lambaesis, nach einer verstümmelten Handschrift zu urteilen, auch ein militärisches tabularium castrense bestanden zu haben. Sollte villeicht Severus der Legion eine eximierte Stellung verliehen, sie zu seinem Leibregiment gemacht haben?“

2) Ähnlich wie bei der Juno von Argos (vgl. meinen Aufsatz „Tertullian in Griechenland“ in der Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie XXX, S. 405 ff. cf. 419) nimmt man einen gewissen Exceſs wahr in dem: prima in principiis, secunda in Capitoliis. Accipe post loca et verba, c. 12 (I, 447). Die Örtlichkeiten als solche waren ja wesentlich gleichgültig, zumal auch die „principia“, die ja das natürliche Heim eben der Mannschaften waren. In solchen Fällen ist man berechtigt auf besondere, wenn auch verschwiegen wirkende Motive der Darstellung zu fahnden. Übrigens legt auch die Hervorhebung der principia den Gedanken nahe, daſs der betreffende speculator einem „burgum“ angehörte. Vgl. S. 358, Anm. 4. Nur dann hatte er sich in das Hauptquartier zu verfügen.



dies selber erbaut war. Der Bau fällt 208. Von den sämtlichen Liberalitäten wird dann eine solche gemeint sein, die jenseits 208 [1] fällt. Die erste fällt 211. Und da für ein Donativ nun „zwei Kaiser" sonst nicht zugebote sind, so lange der Karthager gelebt hat, so ist eben 211 als Jahr dieser Schenkung erwiesen, zugleich als das Jahr jener That des kranzfeindlichen Kriegers, und endlich zugleich als das Jahr dieser aufregenden Kranzschrift.

Bündig wie dieser Schlufs ist [2], dürfen wir schwerlich versäumen, die Sache auch sonst zu erhärten. Sei 211 uns ein Zentrum, das tertullianisches Schrifttum peripherisch umlagert: wir wollen die Radien aufsuchen, die zu dem Mittelpunkt führen. Laufen sie regelrecht nach jenem Punkte zusammen, wird jene Erhärtung bewirkt sein. Es empfiehlt sich methodisch, den Stoff zu gruppieren nach Fragen, die den karthagischen Mann zeit seines Lebens beschäftigten, den „Durchgang" dieser einzelnen Fragen durch seine Schriften zu prüfen.

Die Frage vom Kranz des Soldaten ist selber das Thema des Schriftchens: alles andere dient nur, diesen Punkt zu beleuchten. Freilich greift er weit aus, begreift alle „Kränzler" mit ein, militärische wie zivilistische, redet von den Kränzen der Götter und auch von den Kränzen der Schmauser, spricht von Kranz und Guirlande, die das Haus beim Kaiserfest schmücken, erörtert die Eichenlaubkränze, den Pappel-, Epheu- und Weinkranz [3], auch den von Olive und

---

1) Man könnte allenfalls, da wir weder die Vollendung des Kapitols von Lambaesis noch auch die Liberalität von 208 nach einem Monatsdatum bestimmen können, annehmen wollen, der Fall habe sich unmittelbar nach Vollendung des Kapitols zugetragen im Jahre 208. Aber dagegen spricht die Chronologie des Palliums (209). Über die „Friedenszeit" von 206—211 s. auch Bonwetsch, S. 69.

2) Vgl. übrigens hiermit ein anderes chronologisches Argument aus der politischen Geschichte Afrikas S. 367, Anm. 4.

3) Vgl. die Übersicht über die „Attribute" der Götter bei K. O. Müller S. 501.



Lorbeer, bei alle dem nicht vergessend der Rosen, Veilchen und Lilien.

Die Lebendigen und die Toten gehören ihm, wenn sie bekränzt sind. Sein Revier ist, was duftet und grünt und blüht in Gärten und Feldern und Wäldern, doch zugleich auch die Goldschmiedewerkstatt, die das Gleichnis des Blattes und der Blume für die Stirne der Grofsen zurechtmacht.

Es gab eine heidnische Kranzwut, eine Leidenschaft für die Coronae [1]. Sie wird auch von Heiden gegeifselt. Heidnische Ärzte zum wenigsten hatten gegen die Kränze geschrieben, den sanitären Gesichtspunkt hervorkehrend [2]. War das Altertum arm an Arten der verwendeten Blumen, die ungeheueren Mengen waren desto bezeichnender [3]. Dafs hieran der Widerspruch anknüpfte, den die christliche Einfachheit aussprach, gehört zu den begreiflichen Dingen: „Wir haben eine alte Gewohnheit, uns nicht mit Kränzen zu schmücken“ [4]. Wann der Widerspruch anhob, ist dunkel. In Rom hat vor Tertullian [5] Minucius Felix geschrieben, nicht ohne Ironie bemerkend: verzeiht, dafs wir den Kopf

1) Mittelalter und Neuzeit kennt diese Weise kaum mehr, als — laut Clemens — die „alten Griechen“ sie kannten. Doch vgl. z. B. die Schilderung von Alexander Farnese's triumphierendem Einzug in Antwerpen (1585) The soldiers themselves, attired in verdurous garments of foliage and flower-work, their swart faces adorned with roses and lilies paraded the bridge and the dyke.... Afterwards, a magnificent banquet was served to the soldiers upon the bridge.... Here sat that host of war-bronzed figures .... their heads crowned with flowers. Motley, Hist. of the United Netherlands I, 259f.

2) Et apud Graecos quidem de coronis privatim scripsere et Mnesitheus et Callimachus medici, quae nocerent capiti, quoniam et in hoc est aliqua valetudinis portio, in potu atque hilaritate praecipue odorum vi subrepente. Plinius, H. N. XXI, 3, 9 ed. Sillig 3, 362. Vielleicht meint Clemens — s. das folgende — diese.

3) Vgl. V. Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere in ihrem Übergang aus Asien nach Griechenland, S. 204.

4) Habentes observationem inveteratam, quae praeveniendo statum fecit, c. 3 (I, 420).

5) Vgl. auch Justin Apol. I, 24.



nicht bekränzen [1]. In Alexandrien behandelte Clemens diese längst vorhandene Gewohnheit, vermutlich zum Teil nach dem Vorgang der erwähnten griechischen Ärzte [2]. Sicher erörtert auch er die Schädlichkeit dieser Kränze: der kalte und feuchte Kranz bringe dem kalten Gehirn einen schädlichen Zuwachs von Kälte. Er erörtert die Sache dann mannigfach. Der Duft, der vom Haupte nach oben steigt, betrüge den Geruch um sein Recht. Auf den rationalistischen Einwurf folgt ein geschichtliches Schlaglicht: den alten Hellenen war, sagt er, der Gebrauch der Kränze ganz unbekannt. Auch der religiöse Gesichtspunkt wird zu Worte verstattet: man bringe die Kränze den Göttern. Hier gilt aufser frischer Erfahrung das Zeugnis der hellenischen Dichter: die Musen wie die Olympier sind geschmückt mit Narcissen und Rosen, die Juno ist Lilien hold, myrtenfroh die Diana. Dafs man Verstorbene kränzt, mufs Kapital schlagen helfen, wobei der euhemeristische Ausfall auf die „toten Götter" nicht mangelt. Dazu kommt die Dornenkrone, welche der Herr einst getragen, und welche spöttisch verachte, wer irgend sein eigenes Haupt mit fröhlichen Blumen verziere. Er wählt einen mystischen Schlufs: die Krone des Herrn sind wir, einst ohne Frucht guter Werke, nun aber endlich gesegnet, ihm nahe, der unser Haupt ist [3]. Hatte er gar gelesen, was, wenige Jahrzehnte zurück, die Gemeinden von Lyon und Vienne den Brüdern in Asia schrieben [4]? Sicher ging Clemens hinaus über das, was zu-

1) Sane quod caput non coronamus, ignoscite. Auram boni floris nasibus ducere, non occipitio capillisve solemus haurire. Nec mortuos coronamus. Octav. 38 (ed. Cellarius p. 141).

2) ἐμψύχει γὰρ χαίτην ἄλλως ὁ στέφανος περικείμενος, καὶ δι' ὑγρότητά τε καὶ διὰ ψυχρότητα, ταύτῃ καὶ οἱ ἰατροὶ ψυχρὸν εἶναι φυσιολογοῦντες τὸν ἐγκέφαλον μύρῳ χρίεσθαι ἀξιοῦσι τὰ στήθη κτλ. Paedag II, 8 (K. A. 180 A). Über die Theorie von ψυχή und ψῦχος (Plato und Hicesius) vgl. Tert. de an. 25 (II, 597).

3) ὁ μὲν γὰρ τοῦ κυρίου στέφανος ἡμᾶς ᾐνίττετο προφητικῶς τούς ποτε ἀκάρπους, τοὺς περικειμένους αὐτῷ διὰ τῆς ἐκκλησίας, ἧς ἐστὶν κεφαλή. K. A. p. 182 A.

4) ἐκ διαφόρων γὰρ χρωμάτων καὶ παντοίων ἀνθῶν ἕνα πλέξαντες



erst sein Programm schien: στεφάνων δὲ ἡμῖν καὶ μύρων χρῆσις οὐκ ἀναγκαία [1]. Nicht nur nicht nötig sind Kränze, sondern sie sind vom Übel.

Tertullian kennt Clemens auch hier. Erst recht ein Rationalist, meldet er das Recht des Geruchssinns [2], kommt auf die Krone von Dornen, in freier Berührung [3] mit Clemens, bringt die euhemeristische Bitterkeit [4] über tote Götter wie Clemens. Er beleuchtet, nur unendlich viel stärker, mit hundert einzelnen Daten die religiöse Verwendung der Kränze. Im ganzen ist seine Feder hier freier von dem Einfluſs des Griechen, als zur Zeit seines „Frauenschmucks" (203). Er läſst dem Clemens die „Schädlichkeit", läſst ihm die „alten Hellenen", läſst ihm den matteren Einwand, die Kränze seien „nicht nötig": ganz als ob „der Erzieher" ein längst gelesenes Buch sei, dessen einzelne Daten er früher eklektisch sich zugeeignet. Argumente seiner eigenen Werkstatt stehen neben den fremden, die er dem „Flüchtling" verdankte. Er verweist auf die korinthische Vorzeit; scheinbar seine Geleise verlassend, in Wahrheit prinzipiell und scharf dieselben verfolgend: „wenn jemand sagt, es ist Götterfleisch, sollt ihr nimmermehr essen" [5]. Werden

---

στέφανον προςήνεγκαν τῷ πατρί. Eus. H. E. V, 1 ed. Schwegler S. 162, Z. 6.

1) Alles Pädag. II, 8. K. A. S. 175ff.

2) Dies apolog. 42 (I, 274): nos coronam naribus novimus; viderint qui per capillum odorantur.

3) Sic et tu coronare, licitum est. Tamen nec illam impietatis contumeliosae coronam populus conscivit. Romanorum militum fuit commentum, ex usu rei saecularis, quem populus dei nec publicae unquam laetitiae nec ingenitae luxuriae nomine admisit. de cor. 9 (I, 438).

4) Indignum enim, ut imago dei vivi imago idoli et mortui fias, c. 10 (I, 441).

5) c. 10 (I, 440). Unmittelbar modern und darum unzureichend würdigt Hauck, Tertull., S. 215 die Kranzfrage. Trotz der Kühnheit und Groſsartigkeit seiner Gedanken stehe Tertullian im Dienst einer kleinen Sache, der äuſserlichsten Gesetzlichkeit. Nicht ungestraft Montanist, gleiche er einem Manne, der eifrig Kinderspiel treibe. — Als ob — vgl. Clemens und Minucius Felix — die Stellung zur Kranzfrage überhaupt spezifischen „Montanismus" verrate!

nicht christliche „Kränzler" ähnlich die Heiden herausfordern zu abfälligstem Urteil, wenn sie Christen in heidnischem Schmuck sehen, den kein Levit und kein Priester, kein Bekenner Jesu sonst trug; werden die Heiden nicht sagen: seht diese weltscheuen Leute; wenn es gilt ihren Ernst zu verhüllen, sind Kränze als Mäntelchen gut; im Grunde sind sie wie unsereins.

Im ganzen hat diese Kranzfrage in Karthago keine Geschichte, während doch der „Kriegsdienst", der „Schleier", die „Flucht" ihre Geschichte haben. Weder hat Tertullian in der ersteren Phasen durchlaufen, noch finden sich in der Gemeinde frühere Spuren der Anbequemung [1]. Den Schriftsteller anlangend, zeigen ihn die Schauspiele [2] so wie die Schutzschrift, diese letztere so wie die Kranzschrift. Die Durchschnittspraxis der Christen, insbesondere auch der Soldaten mag etwas schwerer erhellen. Ob Kranzverweigerer früher auch im Heere zu finden waren, könnte zweifelhaft scheinen. Unwahrscheinlich will dünken, dafs bei den Liberalitäten von früher das Legionskommando so einfach die Augen freundlich geschlossen [3], die Reverenz gegen den Kaiser und den Heeresbrauch schädigen lassend. Als Auskunft kann sich empfehlen: die Fülle von Deserteuren, deren die Kranzschrift gedacht hat, habe wohl starke Prozente von Weigerern des Kranzes mit einbegriffen. Die Fahnenflucht dieser Sekte mufste dann freilich erbittern; aber die offene Weigerung, der helle Aufruhr gebrach doch; auch der Grund selber blieb dunkel; man wufste ja nicht, wer ein Christ war. Jetzt erscheint als ein Novum „der

1) Si enim non deliquit hodie suscepta corona, deliquit aliquando recusata, c. 2 (I, 419). Das Argument erinnert formell an Galat. II, 18.

2) Quid mirum, si et apparatus agonum idololatria conspurcat de coronis profanis de spect. 11 (I, 40).

3) Auch bei der solemnis votorum nuncupatio wurden alljährlich Kränze getragen: etiamsi tacet illic Christianus ore, coronatus capite respondit c. 12 (I, 448). De corona als Ganzes scheint auszuschliefsen (vgl. namentlich auch die drängenden Erörterungen in c. 11 [I, 445]), dafs eine ähnliche Weigerung bereits früher sich zugetragen.

müssige Kranz in der Hand“ [1], ein Zeichen offener Revolte, an dem die Präfekten [2] nunmehr nicht einfach vorbeigehen konnten.

Jene Geschichtslosigkeit der Kranzfrage ist vielsagend. Hätte der Fall von Lambaesis sich bereits so frühe ereignet, wie die gemeine Annahme lautet, so wäre es kaum zu verstehen, wie zunächst dieser Vorfall so spurlos in dem reichlichen Schrifttum verklingen sollte, das seither noch gefolgt wäre. Diese christliche Feder, die alles in alles hineinzieht [3], sollte in einer Menge von Schriften an dem „einzigen Christen“ vorbeigehen, der sie doch einmal begeistert? Liegt dagegen der Vorfall in der Mitte der Schriftstellerlaufbahn und damit gegen Ende des Lebens, so wird schon eher begreiflich, dafs ganz ausdrückliche Nachklänge der tapferen Enthaltung vermifst werden. Ganz, meinen wir, fehlt es zudem nicht an solchen. In der Schrift an Scapula heifst es: der Präses von Mauretanien und der Präses Numidiens bekämpfen freilich die Sekte, aber „nur mit dem Schwerte“ [4], die summa ignium poena jenem Prokonsul belassend. Da „Scapula“ 212 fällt, in die Zeit der Brüderregierung, so wird der Gedanke wohl zutreffen, dafs

1) Solus libero capite, coronamento in manu otioso, c 1.

2) Suffragia deinde, et res ampliata, et reus ad praefectos, c 1 (I, 416). „Die höchste Centurionenstelle, das Primipilat mit dem Kommando der Legion (?) (praefecti castrorum. später legionis) wurde dann von solchen im 60. Jahre erreicht.“ Friedländer I, 334.

3) Man vergleiche den gesamten Tenor des folgenden über den „Durchgang“ der einzelnen Fragen durch Schriften sehr verschiedenen Inhalts.

4) Nam et nunc a praeside Legionis et a praeside Mauretaniae vexatur hoc nomen, sed gladio tenus, sicut et a primordio mandatum est animadverti in hujusmodi, c. 4 (I, 549). Die beiden Mauretanien, durch den Flufs Mulucha getrennt, wurden nur zuweilen von einem Prokurator regiert, wie unter Galba, dann unter Severus, Caracalla und Geta (209–211) von Cn. Haius Diadumenianus und, wenig später, von Q Sallustius Macrinianus. Marquardt, Röm. Staatsverwalt. I, 324; vgl. Renier 3891. Bull. dell' Inst. 1859, S. 49. Auch dies ist von chronologischer Wichtigkeit. Der Verfolger in Mauretanien wird der erstgenannte sein.

unter den Opfern des Schwertes in Numidien auch jener Mann war, der als der „einzige Christ“ den Lorbeerkranz in der Hand trug, den Späherstiefel dann auszog und, wie Moses, auf heiliges Land trat.

Im Zusammenhang mit der Kranzscheu stehen zwei Daten der Kranzschrift: die behördlichen Kränze Athens[1] und die Palmentoga der Spiele, die zugleich mit goldenen Kränzen bei den Megalensien prangten. Es scheint sich in beiden Fällen um Irrtum des Autors zu handeln. Am klarsten dürfte das sein inbetreff der toga palmata, die er statt der tunica einschwärzt. Folgte die Kranzschrift dem „Mantel“ (209), so konnte allenfalls das verhafste Staatskleid ihm „in der Feder“ sein. Näher liegt etwa dies: der Mann stand den Dingen jetzt ferner. Er hat die Pompa des Zirkus in früheren Jahren gesehen, nicht nur en miniature in seiner karthagischen Heimat, sondern auch in voller Entfaltung an den Wassern des Tiber[2]. Jetzt beginnen im Alter die Eindrücke ihm zu verbleichen[3], so dafs, wie die Anschauung blafs wird, auch der Terminus fehl geht. Minder gewifs ist der Irrtum inbezug auf die athenischen Kränze. Er sagt: die Archonten Athens tragen (noch) goldene Kränze, wie er denn von „Athenercicaden“ etwas Ähnliches aussagt[4]. Clemens, in griechischen Dingen

---

1) Coronant et publicos ordines laureis publicae causae, magistratus vero insuper aureis, ut Athenis, ut Romae, c. 13. Die palmatae togae ibid. Über die pompa bei den ludi solennes, von der Tertullian hier redet, vgl. Becker-Marquardt, Handbuch der röm. Altert. IV, 498f. Die Prätoren fuhren auf einer biga, in der Purpurtoga und der tunica palmata, das Elfenbeinscepter mit dem Adler in der Hand. „Den Kranz beschreibt Tertull. de cor. 13; er war, wie das ganze von Jupiter entlehnte Kostüm, etruskisch. Tertullian schreibt irrtümlich von einer toga palmata“

2) Vgl. seine Unterscheidung von Rom und den Provinzen inbezug auf die pompa circensis de spect. 7 (I, 30): ea si minore cura per provincias pro minoribus viribus administrantur etc.

3) Schon de spect. 19 (I, 51) sagt er: quamquam nemo haec omnia plenius exprimere potest, nisi qui adhuc spectat.

4) De virg. vel. 10 (I, 897); vgl. Clem. Paed. II, 10. K. A. 199 C.

doch wohl die bessere Quelle, erwähnt, daſs die alten Archonten, die die städtische Verwaltung sich anmaſsten, den weibischen Goldschmuck (einst) anlegten [1]. Die mögliche Autopsie des Karthagers in athenischen Dingen habe ich anderweit dargethan und zwar eine Reise vermutet im Anfang der neunziger Jahre [2]. Wie man sich auch entscheide: der Afrikaner sei in Sachen der Kränze hier ganz dem Clemens verhaftet oder sonst nicht ohne Kunde von frischer athenischer Gegenwart: sein wahrscheinlicher Irrtum in Kranzsachen würde erklärlich: sowohl seine Clemenslektüre als seine griechische Reise liegen ihm in der Vergangenheit.

Die verschwisterte Frage vom Kriegsdienst hat nun eine Geschichte, nämlich im Leben des Autors. Er hat sich über dieselbe zu verschiedenen Malen geäuſsert: im „Götzendienst", in der „Schutzschrift", und eben drittens im „Kranze". Seine Äuſserungen im „Kranz" bekunden zu voller Genüge, daſs wirklich eine längere Zeit seit „Schutzschrift" und „Götzendienst" ablief.

Er hat ein Kapitel im „Götzendienst" über den Kriegsdienst der Christen. Die Frage spaltet sich ihm: kann ein Gläubiger Kriegsdienst annehmen und ein Soldat zur Gemeinde hinzutreten [3], speziell der gemeine Soldat, der keinerlei Opfer vernichtet noch Todesurteile ausspricht. Es ist der Beachtung wohl wert, daſs die Alternative im folgenden eintach vergessen wird [4]. Wie die Christen der celsischen

1) *Ἀθηναίων δὲ ἔμπαλιν οἱ ἄρχοντες, οἱ τὸ ἀστικὸν πολίτευμα ἐζηλωκότες ἐκλαθόμενοι τῆς ἀνδρωνίτιδος, ἐχρισοφόρουν.* Clem. l. c. Es ist bemerkenswert, daſs Tertullian beide Male (Cicaden und Goldkränze) aus dem Praeteritum des Clemens ins Praesens überträgt.

2) S. meinen Aufsatz in der Zeitschrift für wissensch. Theologie XXX, 4, S. 429.

3) At nunc de isto quaeritur, an fidelis ad militiam converti possit, et an militia ad fidem admitti etc, c. 19 (I, 101).

4) Dies geschieht eben sicher mit Absicht. Er will hier eben nichts wissen von einem christlichen Krieger. Über diesen schon unter Markus von Christen vertretenen Standpunkt vgl. Keim, Celsus Wahres Wort, S. 120 (vgl. S. 139). Auch das Argument ist dasselbe: man kann nicht zweien Herren dienen. Es ist dies von Wichtig-

Tage hat er die Entscheidung bereit: die Lager des Lichts und der Finsternis haben nichts miteinander zu schaffen: zweien Herren kann man nicht dienen, nicht zugleich Gott und dem Caesar. Die Entschiedenheit ist eine starke: aber sie ist ihm nicht spezifisch; der „Götzendienst“ tritt in die Spuren einer alten Gewohnheit. Er geht die Einwände durch, die freilich bei Christen im Schwang sind. Moses trug eine Rute, wie die Hauptleute die Weinrebe. Der Täufer trug einen Riemen, dem Schwertgurte vergleichbar. Josua zieht in den Krieg, und das Volk der Juden mit ihm. Solche Einreden dünken ihn „Späſse“. Weder im Krieg noch im Frieden kann ein Christ Militär sein. Gingen auch Soldaten zum Täufer, um dessen Weisungen anzuhören, wurde ein Centurio gläubig, hat Jesus doch jeden Soldaten „in seinem Petrus“ entwaffnet [1].

In dem Schluſsergebnis identisch — wenigstens beinah identisch — in den Gründen vielfach verschieden stellt sich daneben die Kranzschrift. Wenn weniges frei wiederholt wird, wie des Herrn Drohung an Petrus, der Eid für Christus und Cäsar, so schweigen hier Moses und Josua, die er ja früher beseitigt, um nun einem Sturm von Gründen neuen Gepräges das Wort zu geben. Gewisse furchtbare Formeln, mit denen dem Kaiser gehuldigt wird [2], die Pflicht, das Prozessieren zu lassen, geschweige das Schlachten im Kriege, das Verbot sich selber zu rächen, geschweige in den Kerker zu schicken, die Schildwachtpflichten am Sonn-

---

keit auch für die Chronologie von de idololatria. In dieser Frage ist Tertullian von gröſserer Schroffheit zu einer durch die Umstände bedingten gröſseren Nachgiebigkeit fortgeschritten.

1) Omnem postea militem dominus in Petro exarmando discinxit c. 19 (I, 102). Inbezug auf diese Beseitigung der Täuferinstanz, die ihm später — de corona — wieder gültig wird, stimmt de idololatria mit der generellen Anschauung in dem gleichfalls frühen adv. Jud. (c. 8 baptizato enim Christo etc.), wo gleichfalls von einer Abrogation des Täuferansehens, freilich im Blick auf die Visionen die Rede ist. Die Sabbatkämpfe der Maccabäer (adv. Jud. c. 4 in f.) sind ein Trumpf, in der Sabbatfrage ausgespielt, und sollen mit der Frage nach einem Kriegsdienst der Christen natürlich nichts zu thun haben.

2) Etliches hat darüber Öhl. I, 443 Note d.

tag, wo der Herr gar den Postendienst nachläfst, das Wachehalten vor Tempeln, denen man doch selber entsagt hat, das Schmausen im Eidoleion, das der Apostel verboten hat, die Beschützung der Dämonen bei Nachtzeit, die man tags exorcistisch verscheucht hat, das Sichlehnen auf jenen Speer, mit welchem Christus durchbohrt[1] ward, das Tragen von Fahnen und Feldzeichen als feindlicher Rivalen des Heilandes, das Empfangen der Parole vom Fürsten, nachdem man von Gott sie empfangen hat, im Tode die Blechmusik hören, wo die Engelsposaune erwartet wird, nach Lagergebrauch verbrannt werden, während Jesus vom Feuer errettet: das wäre das stürmische Schnellfeuer, das von dem Kriegsdienst verscheuchen soll. Wenigstens soll es abschrecken, als Christ zu den Fahnen zu gehen: denn wie er die Alternative, die er einst gestellt und vergessen, hier ausdrücklich behandelt, wird sogleich noch zu zeigen sein. Zunächst aber mufs der „Schutzschrift" mit einigen Worten gedacht werden.

Kurze Zeit nach dem „Götzendienst" hat er „offiziell" sich vernehmen lassen, auch in Sachen des Kriegsdienstes. Sein „militamus vobiscum"[2] sprach eine Thatsache aus, freilich in einer Weise, die nicht ohne Bedenken war. Die Frage, ob ein Soldat zur Gemeinde hinzutreten könne, war freilich aufgeworfen, aber mit nichten beantwortet: so weit sie beantwortet war, war dies verneinend geschehen. Jenes militamus vobiscum, so kurz und trocken es lautet, konnte dem Schreiber nicht leicht fallen: sehr möglich, dafs er mit Beirat, nicht unbeeinflufst, geschrieben hat. Die drängende Not der Zeit, die Thatsache zahlreicher Christen in den Heeren der Kaiser, diese Zahl vermehrt durch die Vorteile, die Severus jetzt bot, vielleicht auch das wirksame Andenken der „Blitzlegion" in dem Quadenkrieg, alles das übte hier Einflufs und schwächte jene ältere Schroffheit, die seit dem „Wahren Wort" und Markus' Ende im

1) Incumbens et requiescens super pilum quo perfossum latus est Christi.

2) apol. 42 (I, 273).



Schwang war und der der frühere Autor einfach Folge geleistet.

Zumal in der Schrift von dem Kranze, trotz ihrer Argumentenfülle, vollzog sich nun eine Synthesis jenes militamus vobiscum mit jener straffesten Ablehnung, welche der „Götzendienst“ aussprach, wobei wohl der „einzige Christ“ auch mit Stimmung gemacht hat. Es darf freilich Soldat sein, wer erst als Christ zu dem Herrn kommt [1]. Hier müssen ihm nun Johannes und die treuen Hauptleute dienen, die in ganz anderer Weise dereinst im Götzendienst auftraten: sie zeigen, dafs Christ und Soldat sein denn doch nicht völlig unmöglich ist. Freilich, als hege er Furcht, er könne falscher Milde verfallen, folgen hier noch Kautelen: man soll sofort desertieren, wenn irgend der Glaube gefährdet wird; wenn man im Dienste verharrt, in jedem Betracht auf der Hut sein [2]; wenn die Lage es fordert, zum Martyrium stets bereit stehen. Christ und Christ ist stets eins: man soll, wie Zivilisten, den Tod leiden. Wie fern die Schrift von der Schutzschrift, erhärtet namentlich dies, dafs viele bereits desertiert sind, ein Faktum, das die letztere ausschliefst. Mit welcher Stirn könnte man schreiben:

---

1) Plane si quos militia praeventos fides posterior invenit, alia conditio est, ut illorum quos Johannes admittebat ad lavacrum, ut centurionum fidelissimorum, quem Christus probat et quem Petrus catechizat, c. 11 (I, 444). Auch diese ganz neue Verwendung der Johannessoldaten und Hauptleute ist in näherer Nachbarschaft mit dem „Götzendienst“ nicht zu denken. Die Formel militia praeventos scheint ihm beinahe der sonst schon bemängelte Clemens zu bieten; vgl. meinen Aufsatz „Am Nil und am Bagradas“ in Theol. Stud. 1886, S. 566, Note 4. Die Rationalität der Entscheidung (doch vergleich auch 1 Kor. 7 über einzugehende und eingegangene Mischehen) könnte man in Anspruch nehmen, wie die über das „Schule halten“ und „Schule besuchen“ im „Götzendienst“. Doch gilt über Kompromisse hier Ähnliches wie das von Macaulay, History of England, über politische und parlamentarische Kompromisse Ausgeführte.

2) Eigentlich: Ausflüchte suchen: omnibus modis cavillandum. Über die objektive Moralität (oder Immoralität) solcher Anweisungen gilt Ähnliches wie das von Böhringer, Tertullian, S. 128 zu de idololatria cap. 23 Bemerkte: „Das heifst: Mücken seigen und Kamele verschlucken.“

wir sind ja Soldaten wie ihr, wenn wirklich Christen in Massen die Fahne mit dem Rücken besehen hatten.

Im Lichte der Zeit betrachtet und von dem Standpunkt des Staates mufste dies Desertieren, gekrönt durch offenen Widerstand, eine höchst ernsthafte Sache sein: eine Erwägung, für das Verhältnis des „Kranzes“ zu anderen Schriften [1] bedeutsam. Ist Kriegszucht notwendig strenge, so wurde hier Strenge gepredigt noch durch besondere Ursachen. Man wird Herodian kaum sehr mifstrauen, wenn derselbe kritisch bemerkt hat, durch das Recht der Ringe und Heirat, das Sever den Legionen gegeben, sei die Zucht der Truppen geschädigt worden [2]. Namentlich wird sein Urteil vielfach von anderen geteilt sein. Dazu kamen jene häufigen Schenkungen, welche, seit Claudius üblich [3], unter dem afrikanischen Kaiser eine schreckhafte Höhe erreicht und, nach neuerem kundigen Urteil [4], den gleichen schlimmen Erfolg hatten. Bestimmte Thatsachen zeugten. Sever hatte Erfahrung von unbotmäfsigen Truppen, als der Sturm auf das eherne Hatra von seinen Europäern geweigert ward. Den späteren britischen Feldzug hatte er in der Absicht begonnen, die wankende Mannszucht des Heeres durch Krieg und Schlacht zu befestigen [5]. Wenn unter solchen Verhält-

---

1) Nämlich namentlich zu de fuga und ad Scapulam (auch Scorpiace). Es war kaum anders möglich [vgl. de fuga c. 1: cum nescio quid annuntiaretur], als dafs scharfe Mafsnahmen folgten, welche wiederum Anlafs jener genannten Schriften wurden.

2) Herodian III, 8, 5. Auch der erhöhte Sold wird als der Disziplin nachteilig bezeichnet.

3) Dem von Soldaten erhobenen Kaiser. Er gab quina dena 120 Pf. dem Mann Sueton Claud. 10. Marcus und Verus gaben jedem von der Leibwache vicena 160 Pf. Dio 73, p. 1231. Hadrian klagt, was ihm die Erhebung eines Cäsars (2¼ Millionen Pfund Sterling) gekostet habe, Gibbon-Wenck I, 221. — Die Congiarien Sever's beliefen sich auf 1100 Denare = 770 Mark. Uhlhorn, Liebesthätigkeit, S. 12.

4) Ceuleneer Sévère, p. 158.

5) Hatra s. Hertzberg (Oncken'sche Sammlung) S. 502. (Dio 78, 36. Spart. Pesc. Nig. c. 8.) Zum brit. Feldzug Lilie Septim-Severus Progr. der Realschule zu Magdeburg 1868, S. 28: „wenig-

nissen gleich nach dem Tode Sever's bei einer so wichtigen Truppe offener Widerstand ausbrach, so war das von schlimmster Bedeutung. Das Geschick jenes „einzigen Christen“, dessen Ende wie das eines Paulus in Strömen von Blut sich versteckt hält, konnte gewifs nur der Tod sein [1]. Das nescio quid in der „Flucht“, auf die Thatsache im Lager völlig richtig bezogen, drohte mit Massenverfolgungen: es bedurfte keines Propheten, diese Wirkung vorauszusehen.

Auch die Theorie von der Flucht hat ihre Geschichte in Afrika; sie bekräftigt das Datum der Kranzschrift.

Wiederum hatte der Autor in älteren Traditionen gestanden, welche ausgehend von Smyrna, jene Leute nicht rühmten, „welche sich selbst preisgeben im Widerspruch mit der Botschaft“. Er steht noch 203 auf diesem milderen Standpunkt. Seit kurzem von Rom zurück [2], nicht ohne manche Verstimmung, doch Geduld sich zu predigen aufgelegt, im Sturm jener zweiten Verfolgung, der „offiziellen“ Sever's, erwägt er, wie die Geduld in heifsen Drangsalen helfe; unter anderem, wenn die Flucht drängt, stählt sie das schwache ‚Fleisch‘, das Elend derselben zu tragen [3]. Etwas anders gestimmt zeigt ihn schon die Schrift an die Gattin, in der er nun nicht mehr selber, sondern seinem Hause den Text liest. Er hat den Apostel in Arbeit, sein melius est nubere. Das Bessere sei nicht das Gute. Allerdings, auch die Verfolgungen anlangend, ist es besser, mit Erlaubnis zu fliehen, von Stadt zu Stadt sich begebend,

---

stens unternahm er den Krieg gegen die Kaledonier, um die gelockerte Disziplin im Felde wieder zu befestigen“.

1) Der römische Soldat, der sich zum Schauspieler hergab, wurde mit dem Tode bestraft. Friedländer II, 423. Dies illustriert, wie die Verachtung der Mimen, so auch die allgemeine Strenge der römischen Heereszucht.

2) Vgl. meinen Aufsatz „Das Kätzchenhotel in Rom und Tertullian nach dem Partherkrieg“ in der Zeitschrift für wiss. Theologie 1887 und mein Aufsatz „Die Situation vor Tertullian's Schrift Über die Geduld“ in Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben 1885, S. 577 ff.

3) De pat. 13 (I, 610): Si fuga urgeat, ad incommoda fugae caro militat.



als ergriffen und gefoltert verleugnen. Aber wie viel seliger sind, die, das gute Zeugnis ablegend, aus dem Leben zu scheiden vermögen [1]. Wie viel anders erscheint dies Fluchtrecht im Beginn des 2. Jahrzehntes. Jetzt hat er ausgemacht, dafs jenes mifsliche Herrnwort nur der Zeit der Apostel gegolten hat, und die es jetzt noch verwenden, der Feigheit ein Pflästerchen suchen [2]. Ist es die Schrift von der Flucht, in der er so breit sich auslegt, ganz in dem nämlichen Ton geht doch auch das Buch von dem Kranze. Als erinnere er sich Tatian's, der einst „kein Hirschenherz“ [3] haben wollte, geifselt er die Beine der „Hirsche“, der fluchteifrigen Hirten, die doch in Zeiten des Friedens so gerne den Löwen gespielt haben. „Fliehet von Stadt zu Stadt“ ist der ganze Inhalt der Botschaft, die sie von Jesus empfangen haben [4]. Es bedurfte mancher Jahre, um von der „Geduld“ und der „Frau“ zu dieser Entschiedenheit aufzuklimmen.

Eine wesentlich klare Geschichte hat auch die Frage vom Schleier; auch sie fördert den Zweck, dem „Kranz“ seine Stelle zu sichern. Im „Gebet“, also schon vor der Schutzschrift, hat er die Ansicht verteidigt: allerdings auch die Jungfrauen seien zum Tragen des Schleiers verpflichtet. Er begegnete lebhaftem Widerspruch, auch vonseiten des Bischofs. Es ist damals zu einem Pakte gekommen, dafs

---

1) Sed etiam in persecutionibus melius est ex permissu (domini) fugere de oppido in oppidum quam comprehensum et distortum negare. Atque isto beatiores qui valent beata testimonii confessione excedere. Possum dicere: Quod permittitur, bonum non est. ad ux. I, 3 (I, 672).

2) Hoc (fugite de civitate in civitatem) in personas proprie apostolorum et in tempora et in causas eorum pertinere defendimus. de fuga 6 (I. 472). Vgl. meinen Aufsatz „Tertullian und Sankt Paul“ in der Zeitschrift für wiss. Theologie XXIX, 4, S. 477.

3) ἐγὼ μὲν οὐκ ἔχω καρδίαν ἐλάφου. Λόγος πρὸς Ἑλλ. c. 43.

4) Nec dubito quosdam scripturas emigrare (aktiv gebraucht vgl. Vulgata Ps. 51, 5, was überall verkannt wird) sarcinas expedire, fugae accingi de civitate in civitatem. Nullam enim aliam evangelio memoriam curant. Novi et pastores eorum in pace leones, in proelio cervos, c. 1.



man sich beiderseits dulde. „Glaube nicht Hinz und Kunz“, so ermahnt er seine eigenen Leute, „die Autorität des Bischofs hierin erschüttern zu können. Man folgt einer Gewohnheit von auswärts und beruft sich auf deren Alter.“ Ihm genügt, was der Bischof gewährt, die gegenseitige Duldung: wer den Schleier nimmt, darf ihn behalten; die ihn nicht wollen, soll man nicht drängen [1]. Später, aus Rom zurück, streift er die nämliche Frage, den früheren Standpunkt behauptend: sein besonderer Stoff legt ihm nahe, die Sache satirisch zu wenden: damit man die Wulste nicht sehe, die sich auf einem Weiberhaupt türmen, befehle der Herr die Verschleierung [2]. So redet und schreibt er angesichts der zweiten Verfolgung. Es kamen die Tage des Friedens [3], auf welche die Kranzschrift zurückblickt, und damit die leidige Muſse zu innerkirchlichem Hader. Es droht jene Gewaltthat, daſs man den Schleier vom Haupt reiſst, was dann die geharnischte Schrift über den Jungfrauenschleier veranlaſst. „Roms Privileg“ soll nicht Maſs geben. Hier vollzieht sich die Schwenkung gegenüber früheren Grundsätzen: die bloſse Gewohnheit als solche kann nichts gegen die Wahrheit [4]. Endlich die Schrift von dem Kranze. In drei-

---

1) Si nuptas alienas velari jubet, suas utique magis. Sed non putet institutionem unusquisque antecessoris commovendam. Multi alienae consuetudini prudentiam suam et constantiam ejus addicunt (letzteres wahrscheinlich etwas verderbt: die constantia ejus scheint die constantia consuetudinis zu sein). Ne compellantur velari, certe voluntarias prohibere non oportet. de orat. 22 (I, 577 sq.). Zu: de illis tamen, quae sponsis dicantur etc., vgl. de virg. vel. 11 (I, 899): nisi quod etiam Rebeccam (d. i. die Braut) quidam adhuc velant. Bei diesen wirkt also seine einstmals kundgegebene Ansicht noch nach.

2) Deus vos velari jubet. Credo ne quarundam capita videantur. de cultu fun. II, 7 (I, 725). Zur Verfolgung vgl. ib. c. 13 (I, 734).

3) Die bona et longa pax de cor. 1 (I, 417). Vgl. Bonwetsch, Die Schriften Tertullian's, S. 68 f. Seine Widerlegung von Kellner, der richtig, wenn auch noch mit unzureichenden Gründen 211 als das Jahr des „Kranzes“ hinstellte, ist äuſserst schwach und hinfällig. S. ibid. p. 70.

4) Hoc exigere veritatem (virgines velari oportere) cui nemo prae-

maligem Rückblick, gründlicher als im „Frauenputz“, kommt er hier auf den Schleier [1], sein Gedächtnis der Kampfeshitze der Vorjahre erhärtend. Mit bemerkbarer Absicht zerrt er diese Frage hervor, dieselbe künstlich beschneidend und für seinen Zusammenhang stutzend. Es gilt ihm die „Tradition“, die er in der Kranzsache anruft; aber er hatte im Schleier die Tradition ja halb preisgegeben. Sein versatiles Genie weiſs aber einen Weg sich zu hauen, der ihn zum Alten Bunde hinführt, da der Neue Bund ihm nicht dienen kann [2]. War doch die Schleierfrage ihm hier durch Schriftgründe abgethan. Der Alte Bund ist es, der klar den „Schleier“ auf Tradition stellt. Diese verschleierten Jüdinnen, deren Mengen die Straſsen ihm zeigen, befolgen kein jüdisches Schriftwort: wo verlangte das Gesetz doch ein velum? Oder will man Rebekka hier anführen, von der die Thorah erzählt? die, von ferne den Bräutigam schauend, sich schamhaftig verhüllte?

Aber die Scham dieser einen konnte nimmer gesetzgebend wirken [3]. Es bleibt also bei „Überlieferung“. Brachte er weiter Rebekka schon signifikant in dem „Schleier“ [4] und

---

scribere potest, non spatium temporum, non patrocinia personarum, non privilegium regionum. de virg. vel. 1 (I, 883).

1) c. 4. 6. 14 (I, 424. 428. 454).

2) Quaero legem, Apostolum differo. I, 424. Differre heiſst bei Tertullian freilich auch „aufschieben“, sich etwas für die Zukunft vorbehalten; jedoch keineswegs immer. Vgl. dilati ab omni fruge vitae apolog. 40 (= remoti: Oehler Ind. verb.). In diesem Falle hatte er schon sehr früh (de orat.) den Apostolos geltend gemacht. Zudem zwingt der Kontext hier zu der Übersetzung: den Apostel lasse ich beiseite.

3) Si Rebecca conspecto procul sponso velamen invasit, privatus pudor legem facere non potuit. c. 4 (I, 424). Vgl. de orat. 22 (I, 579). Satisque nobis exemplo Rebecca est, quae sponso demonstrato tantum notitia ejus nubendo velata est. Auch dies zeigt die weite Ferne von de oratione. Er sagt wirklich das Gegenteil von dem Früheren. Das exemplo esse ist gleich dem legem facere

4) Et desponsatae quidem habent exemplum Rebeccae .... O mulierem jam de Christi disciplina! Auch hierbei behauptet der „Schleier“ (206) zwischen de orat. und de corona (211) die mittlere Lage.



nimmt er hier kürzer nur auf, was er früher ausführlicher vortrug, so entdeckt er hier noch die Susanna, die ähnliches Licht zu verheifsen scheint. Eine gewisse spielende Art ist bei alledem nicht zu verkennen. Es ist ein Epilog zu der Frage, die er einst mit Leidenschaft anfafste, die aber gröfseren Dingen jetzt in seiner Seele gewichen ist. Er macht den ironischen Vorschlag, dieses Zankapfels müde, um Rebekka's willen, der Braut, nur die Virgines zu verschleiern, und witzelt über Susanna, die im Baumgarten des Gatten schwerlich verschleiert spaziert sei [1]. Die Gereiztheit des Schleiers klingt nach; aber die Trösterin Zeit hat diese Wellen gebändigt.

Die Askese hat ihre Geschichte, insbesondere die „Trockenkost“ und die Flucht vor dem Bade. „Zwei Wochen des Jahres, nach Abzug von Sabbat und Sonntag“, hören wir von dem Greise, weihen wir — Phryger — dem Herrn [2], dem Fleisch und den Brühen entsagend und zugleich allem saftreichen Obst, auch des Bades uns enthaltend, „wie das solcher Kost ja gemäfs ist“. Dies die Praxis des Mannes, hart an dem Rande des Todes oder jenes endlichen Stumpfsinns, den Hieronymus meldet. Es fragt sich: war diese Praxis von Haus aus Erbe der Phryger, wie gelegentlich die Meinung verlautet, eine Entwickelung im Montanismus sei nicht füglich zu denken. Wir denken darüber anders, überzeugt, dafs die findige Selbstqual allerdings einem Fortschritt gehuldigt und aus dem Borne der Weissagung stets neue Einfälle trank, wie dem Herrn noch besser zu dienen sei. „Disciplina novitatem correctionis admittit.“ Wie nach augustinischer Nachricht der greise

1) Tegantur virgines solae, et hoc nuptum venientes, nec ante quam cognoverint sponsos.... Von Susanna: ceterum in stadio mariti non putem velatam deambulasse quae placuit, I, 424. Alles das ist teils Sarkasmus teils ironisches Spiel.

2) Duas in anno hebdomadas xerophagiarum, nec totas, exceptis scilicet sabbatis et dominicis, offerimus deo. de jej. 15 (I, 874). Arguunt nos ... quod etiam xerophagias observemus, siccantes cibum ab omni carne et omni jurulentia et uvidioribus quibusque pomis ...; lavacri quoque abstinentiam, congruentem arido victui. c 1. (I, 852).



Tertullian mit den anderen Phrygern zerfiel, wie es das Phrygertum fertig bringt, seinen alten Monarchianismus zum Trinitarismus zu modeln, wie wiederum Tertullian die Pepuzaschwärmer beiseite schiebt [1], so war zumal ja die „Zucht“ ein fruchtbarer Boden der Neuerung, ein Brutbett vieler Progresse. Die Kranzschrift liegt nun noch handlich in den Anfängen dieser „Vervollkommnungen“, wie eine Liste der „schriftlosen“ Bräuche ergiebt im Vergleich mit dem Späteren. Eine Badeenthaltung wird aufgeführt: sie erstreckt sich auf eine Woche nach eben vollzogener Taufe [2]. Später steht es ganz anders. Wie wir sahen, eine Dekade von Tagen, zwei Wochen während des Jahres, mit Abzug von Sabbat und Sonntag sind bestimmt der Enthaltung vom Bade. Auch dies ist „schriftloser“ Kirchenbrauch, also war er nicht wohl zu verschweigen in jener Liste von früher: es war aber ein Fortschritt, der ausstand. Das „Trockenessen“ betreffend, so macht ja der Spätere Anspruch, die Schriftmäſsigkeit dieser Neuerung mit Danielstellen zu sichern. Immerhin aber muſs er verzichten, die „Dekade“ biblisch zu aichen, und so möchte man meinen, auch dies gehörte zur Liste, die er im Kranze entworfen hat. Eher lieſse sich sagen, daſs ja auch die Schrift von der Seele, dem Kranze viel näher benachbart, sanitäre Klagen enthalte über die saftreichen Früchte, die die spätere Trockenkost bannte. Doch obgleich hier schon Daniel redet [3], wird nicht nur

1) Sed nec ulli omnino terrae salus repromittitur, quam oportet cum totius mundi habitu praeterire de res. carnis 26 (II, 501). — Auch der von Hieronymus bezeugte Progreſs der späteren Phryger zu drei Wochen der Trockenkost (s. Oehler's Note zu de jej. 15, I, 874) gehört in dieses Kapitel. Auch Tertullian (de anima 48, Oehl. II, 634), während er freilich noch gar nicht ausdrücklich der eigenen Xerophagien denkt, scheint eine solche Dreizahl von Wochen als ein biblisches Ideal vorzuschweben: quia et Daniel rursus trium hebdomadum statione aruit victu. Waren die eingeführten zwei Wochen eine vorläufige Abschlagszahlung?

2) Exque ea die (dem Tauftag) lavacro quotidiano per totam hebdomadem abstinemus de cor. 3 (I, 421). Das ist also eine Woche und zwar einmal im Leben.

3) S. die oben angeführte Stelle de anima 48.



noch völlig geschwiegen von der späteren Willküraskese, auch der Kontext jener Stelle begründet kaum die Vermutung, die Askese sei jetzt schon im Schwange. Dem Quellpunkt gesteigerter Strenge werden wir freilich recht nahe sein. Es brauchte nur eine Schwester die Doktrinen der „Seele" recht einzusaugen, sie dann in einem Orakel als göttliche Weisungen kund zu geben [1], und der Ruck zu weiterer Heiligung war eben damit vollendet.

Die Traditionstheorie ist von uns vorher gestreift worden; auch sie hat ihre Geschichte, instruktiv für unsere Frage. Früh, bereits vor der Schutzschrift machte das Bedürfnis sich fühlbar, in der Frage vom Schauspiel den Schriftfelsen zu finden. Einfältiger Glaube, oder wie jetzt versöhnend gesagt wird, gewissenhaft peinliche Sorgfalt [2] fragt: wo steht in der Schrift: du sollst die Schauspiele meiden. Der „Lehrer" findet die Antwort. Freilich: nicht töten, nicht ehebrechen scheine ausdrücklicher dazustehen. Von Cirkus, Theater, Arena scheine Bestimmtes nicht aufgeschrieben. Dennoch findet er Schriftgrund, die Spur dem Clemens verdankend [3]. Der erste Psalm wird dienstbar mit seinen „Wegen und Sitzen", die auf Gänge und Plätze der römischen Schauhäuser deuten sollen. Der allgemeine Ausdruck vertrage die besondere Beziehung. Wir sehen: die spätere Losung, das „Herkommen" [4] ist noch nicht fertig, die im „Kranze" so laut tönt. Die lange Zeit seit den „Schauspielen" redet hier ziemlich beredt. „Wie

---

1) Forte nescio quid de anima disserueramus, cum ea soror in spiritu esset etc., de anima 9 (II, 568).

2) Quorundam enim fides aut simplicior aut scrupulosior ad hanc abdicationem spectaculorum de scripturis auctoritatem exposcit etc. de spect. 3 (I, 22). Beiläufig sei hier bemerkt, dafs in den späteren Schriften die simplicitas immer mehr in dem bitteren Sinne der dummen Einfalt genommen wird.

3) Vgl. meinen Aufsatz Tertullian's Verhältnis zu Clemens von Alexandrien, Jahrbb. für prot. Theol. XII, 289.

4) Allerdings unterscheidet er begrifflich traditio und consuetudo. S. S. 381 Anm.



lange sollen wir zerren an dieser ewigen Säge" [1], wenn man immerfort Schriftschutz verlangt für die einzelnen Bräuche der Kirche. Fragt man: wo steht denn geschrieben: ihr sollt euch der Kränze enthalten, so erheben wir billig die Gegenfrage: wo steht geschrieben: bekränzt euch! [2] Indem er es freilich sich vorbehält, später im „Kranz" zu erörtern: kein Priester, Levit oder Archon, ja kein Schläger von Pauken und Cymbeln [3] zeige im Alten Bund Kränze, verfährt er zunächst radikaler mit den schriftdurstigen Seelen. „Wir haben einen alten Brauch": das lafst euch genügen, da die „Tradition" seine Quelle ist.

Nie hat er die „Tradition" [4] vorher so entschieden verherrlicht [5], die hier mit „Gewohnheit" und „Glaube" zu einer Trias sich einigt. Eine verwandte — methodische — Trias hatte er vorher im „Schleier". Schrift, Natur, Disziplin [6] waren da ihm die Sterne der Wahrheit, welche den Chri-

---

1) Et quam diu per hanc lineam serram reciprocabimus etc. c. 3 (I, 420).

2) Et facile est statim exigere, ubi scriptum sit, ne coronemur. At enim scriptum est ut coronemur? c. 2 (I, 420).

3) C. 9 (I, 438). Bei seiner guten Bekanntschaft mit Clemens ist auch hier zu vermuten, dafs Jesaja 5, 12, das in wesentlich ähnlichem Zusammenhang auch bei Clemens auftritt (Paed. II, 4. K. A. 164. D.), ihm durch seine Clemenslektüre wenigstens geläufiger wurde.

4) „Ist gleich der Montanismus als neue Offenbarungsstufe antitraditionell, so begünstigt er auch wieder die Autorität kirchlicher Tradition durch Negierung der Absolutheit der neutestamentlichen Offenbarung." Bonwetsch, Montanismus, S. 103. Diese letztere Negierung freilich liegt bei Tertullian zur Zeit des Kranzes noch in den Windeln. Vgl. meinen Aufsatz Tertullian und Sankt Paul, Zeitschrift für wissensch. Theologie.

5) Man vergleiche die Indices bei Oehler. In dem frühen de poenitentia (204) sind es perversae traditiones, die erwähnt werden c. 7 (I, 657). Bekanntlich citiert er nie, im Unterschiede von Clemens, aufserkanonische Evangelien.

6) In his consistit defensio nostrae opinionis secundum scripturam, secundum naturam, secundum disciplinam. . . . Dei est scriptura, dei est natura, dei est disciplina, c. 16 (I, 907). Scriptura legem condit, natura contestatur, disciplina exigit. Ibid.

sten ihr Licht geben. „Die Schrift gründet die Satzung, die Natur leistet ihr Zeugnis, die Disziplin treibt sie ein.“ Die besondere Art seiner Kranzfrage bedingte eine gewisse Veränderung, denn die „Schrift“, abseits von dem Schweigen, konnte hier nichts mehr entscheiden: jene Sterne rücken ein wenig, ja einer scheint zu verbleichen. „Fragst du nach einem Schriftgrund [1], du wirst ihn vergebens dir suchen“ [2]. Die neue Trias ist diese: Tradition, Gewohnheit und Glaube. „Die Tradition ist der Urheber und die Gewohnheit Bezeuger und der Glaube Bewahrer“ — auch dieser Enthaltung vom Kranze. Nachträglich macht sich auch hier die Wirkung des „Schleiers“ bemerklich: die „älteste Disziplin, die Natur“ [3] mufs schliefslich mit auf den Kampfplatz. Eine gewisse Inkonsequenz scheint, nach vorwärts und rückwärts hier vorzuliegen: wenn der Bann eines alten Brauches im „Schleier“ grundsätzlich niederfiel und „verrottete alte Gewohnheit“ gegenüber der „Wahrheit“ das Banner senkt, während „Einreden“ wie „Kranz“ das gefestigte Herkommen hochhalten. So entschieden, wie es äufserlich scheint, wird er doch nicht sein eigener Gegner. Der Grundsatz der Einreden gilt ja rein theoretischen Dingen, während hier eine Praxis in Frage ist. Dazu kommt, dafs auch selbst im „Schleier“ — also auch einer praktischen Frage — das „Herkommen“ und die „Wahrheit“ nur teilweise sich Trotz bieten, insofern als das erste gespalten ist, Tertullian griechischen Brauch, die andern römischen wollten. Das Wichtigste ist hier für uns der neue und entschiedene Vorstofs seiner Überlieferungslehre, der auch seinerseits die Kranzschrift von den früheren Büchern fern rückt.

Auch die „Romanität“ [4] hat endlich eine gewisse Ge-

1) Wie er in den „Einreden“ einst den Schriftgrund den Ketzern verweigert hatte, so verzichtet er hier selber darauf, nämlich in gewissen Fragen der „Zucht“.

2) Harum et aliarum ejusmodi disciplinarum si legem expostules scripturarum, nullam leges de cor. 4 (I, 424). Traditio tibi praetendetur auctrix, consuetudo confirmatrix, et fides observatrix ibid.

3) Natura, quae prima omnium disciplina est, c. 5 (I, 426).

4) Quid nunc, si est Romanitas omni salus de pall. 4 (I, 932).



schichte, und ihre Phase im „Kranze“ bekräftigt dessen Datierung. Diese „Romanität“ ist zwiespältig, insofern sie die römische Weltmacht und ihr italisches Zentrum oder zweitens die Gemeinde in Rom und ihren Bischof betreffen mag. Aber wundern darf man sich nicht, wenn beides auch in einander fliefst. Bei dem sich steigernden Grimm gegen das christliche Rom lag das nahe. Ist die Front gegen Rom als Weltmacht ihm so alt als sein christliches Autortum, so giebt es doch Nuancen selbst hierin. „Die Christen ein Staat im Staate“ mit der Anwartschaft auf die Herrschaft, ist freilich schon Lehre des „Publikums“[1], aber der Kaiser hat seine Achtung[2], die sich erst allmählich vermindert. Ein besonderer Schelblick auf „Stadtrom“ ist schon dem „Frauenputz“ eigen, der, wie mit dem „Durst“ seiner Heimat, so mit trüben gemeindlichen Eindrücken, in Rom empfangen, zusammenhängt[3]. Plautian's wüste Ermordung und des Kaisers schwächliche Stellung vermindert dann jenen Respekt, den der mächtige Leptitaner in seinen Augen genossen. Spezifischer Afrikanismus spricht aus der Schrift Von dem Mantel, die alte karthagische Glorien — bis auf Sturmbock und Kleidertracht — hochhebt[4]. Nicht unähnlich ist auch einiges in der Schrift Von dem Kranze. Die Dornenkrone, bemerkt er, erfanden römische Söldner: wie kann man, was Kränze anlangt, auf dieses Quartier sich berufen[5]. Und zumal der perorierende Schlufs kann recht

---

Hier, wo der Ausdruck Romanität allein vorkommt, wird er ja im weltlichen Sinne genommen. Ich fasse geflissentlich die beiden Gesichtspunkte zusammen.

1) Vgl. namentlich den Schlufs von ad natt. II.

2) Severus, constantissimus principum apol. 4 (I, 128).

3) Illa civitas valida, quae super montes septem et plurimas aquas praesidet de cultu fem. II, 12 (I, 732). Vgl. meinen Aufsatz Tertullian und die Kaiser in Maurenbrecher's Hist. Taschenbuch 1888. Über Plautian und Tertullian's Stellungnahme zur Mordthat ebendaselbst.

4) S. meinen Aufsatz Tertullian „Von dem Mantel“ in den Jahrbb. für prot. Theol. XII, 615 ff.

5) Romanorum militum fuit commentum, ex usu rei saecularis,

an den „Mantel“ gemahnen: Schämt euch, ihr römischen Waffenbrüder — die Brüder jenes „einzigen Christen“ — und lafst euch nicht sowohl richten von diesem kühnen Bekenner, als von den „Kriegern“ des Mithras, die gemäfs dem Ritual seiner Höhlen den Kranz von dem Haupte herabnehmen und sagen: „Der Kranz gehört Mithras“. Nur noch salziger schmeckt hier die „Romanität“ als im Pallium. Asiatischer Aberglaube — den ja Rom so begierig getrunken — mufs diese willigen Kränzler der grofsen Roma beschämen. Nichts im „Kranz“ wie im „Mantel“ reicht aber anderseits irgend heran an die volle Verzweiflung am Staate, wie sie im Anfang der „Keuschheit“ sich ausspricht [1]. Die Mittellage des „Kranzes“ wird sich auch hierin bewähren.

Ähnliches gilt nun durchaus gegenüber dem christlichen Rom. Einst in der Schrift von den Einreden klangen Töne zärtlicher Liebe und bewundernder Beugung [2], ein Decennium später erhob er Protest gegen das „Vorrecht der Gegend“, jetzt in erkennbarem Rückblick auf in Rom erlebte Zerwürfnisse folgt Deutung der Apokalypse, der zufolge ein Christ überhaupt kaum in „Babylon“ wohnen darf. Aber bis zu dem letzten Sturmlauf, der nun gar nicht mehr dem heidnischen Babel, sondern dem Bischof von Rom gilt, der als „Seiltänzer der Keuschheit“ Fleisch und Geist balancieren will [3], bis zur unverhüllten Bekämpfung der römischen Petruskirche [4], der die Christuskirche entgegen steht [5], ist doch die

---

quem populus Dei nec publicae unquam laetitiae nec ingenitae luxuriae nomine admisit. Er entlastet gerne die Juden, den „populus Dei“ auch bei dem Ausgang von Golgatha, c. 9 (I, 438).

1) De pudic. c. 1.

2) Ista quam felix ecclesia de praescr. 36 (II, 34).

3) Privilegium regionum de virg. vel. 1; Rom verboten als Aufenthalt de cor. 13 (I, 450); der funambulus pudicitiae. de pudic. 10 (I, 813).

4) Qualis es, evertens atque commutans manifestam domini intentionem personaliter hoc Petro confererentem de pudic. 21 (I, 843).

5) Ut etiam Petro ea ratio deputanda sit, si statione tunc functus est. . . Hoc si magis ad religionem sapit Christianam, dum magis Christi gloriam celebrat etc. de jej. 10 (I, 866).

Reise noch weit; auch hier steht der „Kranz“ in der Mitte.

Begrifflich ein anderer Gesichtspunkt ist der Reflex seines Ansehens als Autor und des ihm entsprechenden Selbstgefühls; doch auch dieser hat seine Geschichte, die für uns einen lehrhaften Wert hat. Spricht ungesuchte Bescheidenheit aus den älteren Büchern des Mannes, der, wenn kein Jüngling an Jahren, als Christ und als Schriftsteller jung ist, so wächst er zu notorischer Gröfse, wird Autorität der Gemeinden. Quantula fide sumus, tantulo intellectu — mediocritas nostra — homo nullius loci — Tertullianus peccator — peccator omnium notarum — utinam miserrimus ego [1] — dies ist die Demutsgeberde seiner früheren Bücher. Zu den Märtyrern, meint er, ist er nicht würdig zu reden. Spricht er nun auch noch spät — mit heute verblüffender Deutlichkeit [2] — von seinem einstigen Wandel als Heide, so gewahren wir doch im Durchschnitt, wie solche Töne verklingen, wie zumal sein wachsendes Ansehen als Führer und Schriftsteller durchleuchtet. Nicht nur wird er gewohnt, sich als Autor selbst zu citieren — er wird offenbar häufig befragt [3], wie er auch unaufgefordert sein Gutachten abgiebt. Bereits die Einreden zeigen ihn als den, der „Erinnerung“ spendet. Die späteren Schriften zumal sprechen von gewissen G e w o h n h e i t e n, so oder so sich zu äufsern. „Meine Weise, die Parabeln zu deuten, darf ich als bekannt betrachten [4].“ „Ich pflege bei Bekämpfung der Haeresis“ [5] —

1) Die Stellen der Reihe nach: de bapt. 10 (I, 628 f.); de orat. 20 (I, 573); de bapt. 20 (I, 640); de paenit. 12 (I, 665); de cultu fem. 7 (I, 725). Dazu de paen. 4 (I, 649): Tu peccator, mei similis, immo me minor, ego enim praestantiam in delictis meam agnosco.

2) Ego me scio neque alia carne adulteria commisisse etc. de res. carn. 59 (II, 546). Doch ist diese Bemerkung keusch im Vergleich mit dem futuere, inire, dare Martials u. a.

3) Quaesisti proxime, Fabi frater de fuga 1. Unaufgefordert schreibt er de exhort. cast. 1. Vgl. den Eingang der Präskriptionen.

4) Parabolarum congruentiam ubique recognoscor exigere. adv. Marc. IV, 30 (II, 241).

5) Soleo in praescriptione adversus haereses omnes adv. Marc.



so und so zu verfahren. Sein autoritatives Bewufstsein, das ihm seinen Einflufs verbürgt auch auf nicht montanistische Kreise, mit denen er Fühlung behält, trotz seines „aparten Gewährsmann's“ [1], ist ihm auch da nicht geschwunden, wo schon der Kampf gegen Rom zu namhafter Hitze gediehen ist. Er kann sich seinen Freunden in Rom für die Zukunft dafür verbürgen, dafs „Praxeanischer Hafer“ wenigstens im Süden nicht blühen soll [2]. Auf solcher Höhe des Einflusses, als einen Mann, den man fragt, zeigt ihn denn auch schon die Kranzschrift: „Solcherlei Fragen begegne ich überall mit der Antwort“ [3]. Einstmals war er der Frager [4], er ist nun längst der Befragte.

Noch ist eine Aufgabe übrig, den „Kranz“ an seine Nachbarn zu kitten durch den Nachweis stilistischer Ähnlichkeit. Es beruht dies auf dem Gedanken, dafs auch die erfindsame Feder in gewissen umschriebenen Epochen zu verwandten Ausdrücken greift, welche die beherrschende Stimmung in besonderer Weise zur Geltung bringen.

Wir beginnen mit dem Worte deductor = *καθηγητής* = doctor. Er bezog diesen Ausdruck dereinst in der Schutzschrift auf den Erlöser, der der „Lehrer des Menschengeschlechts“ [5] heifst. Sein Brauch wird später gemodelt. In

---

V, 19 (II, 330). Allerdings auch schon in dem vor 202 geschriebenen adv. Hermog.: solemus haereticis compendii gratia de posteritate praescribere. Sollte der früher gebrauchte Plural ein „Bescheidenheitsplural“ sein? Vgl. de praescr. 1: admonitionem provocat nostram. Viel läfst sich freilich mit solchen Nüancen nicht ausmachen.

1) Secedat nunc mentio paracleti ut nostri alicujus auctoris de monog. 4 (I, 765).

2) Sed et denuo eradicabitur, si voluerit dominus, in isto commeatu. Dann folgt allerdings, der Natur der Sache gemäfs, ein: si quo minus. adv. Prax. 1.

3) Hujusmodi quaestioni sic ubique respondeo de cor. 8 (I, 436 f.).

4) Id cum scrupulosius percontarer et rationem requirerem, comperi etc. de orat. 13 (I, 565).

5) Hujus igitur gratiae disciplinaeque arbiter et magister, inluminator atque deductor generis humani filius dei annuntiabatur apol. 21 (I, 197).

der „Flucht", wie im „Kranz", wie im „Praxeas" ist der Paraklet der deductor [1]. Man könnte diese Gruppe von Schriften als „Deductorschriften" bezeichnen, denn weder die früheren Bücher noch die späteren zeigen den Ausdruck [2]. Dagegen steht nun noch aus ein Trumpf seiner spätesten Bücher, die man „Psychikerbücher" benennen kann, wenn der Name der Bekämpften und Feinde den Büchern des Kämpfers zu geben ist. Diese Gruppe bilden die „Keuschheit", die „Einehe", das „Fasten", das vierte Buch gegen Marcion [3]. Sogar die Schrift gegen Praxeas enthält sich noch dieses Unglimpfs.

Mit der „Flucht" verbindet den „Kranz" abseits von einem doppelten Hinweis [4] und völliger Gleichheit der Lage die Geifselung der „fliehenden Hirten" [5], wozu bei der nahen Verwandtschaft der Kränzler- und Flüchtlerverzagtheit

---

1) Paracl. deductor omnium veritatum de fuga 14 (I, 492) spiritum deductorem omnis veritatis de cor. 4 (I, 425) paracl. deductorem scilicet omnis veritatis adv. Prax. 2 (II, 654).

2) Allerdings hat auch de jej. 10 (I, 866) paracl. duce universae veritatis.

3) De pud. 1 (I, 792); de jej. 3 (I, 855); de jej. 1 (I, 851); de jej. 11 (I, 869); de monog. 1 (I, 762); adv. Marc. IV, 22 (II, 216). Die letzte Stelle dürfte den frühesten Gebrauch des Wortes bieten. Den lateinischen Ausdruck animalis fides = psychicorum fides hat er nur einmal de jej 1 (1, 851). In den „Valentinianern" (anno 206) sollen die animales natürlich (im Sinne Valentin's die Rechtgläubigen) den Hochmut der Gnostiker spiegeln: Nihil animale in Pleromatis palatium admittitur nisi spiritale examen Valentini. Seither ist das Wort völlig umgeprägt. Dafs übrigens Tertullian den Ausdruck psychici (für die Grofskirche) nicht erfindet, ergiebt sich aus Strom. IV und VI (K. A. 511. 647) *μὴ τοίνυν ψυχικοὺς ἐν ὀνείδους μέρει λεγόντων ἡμᾶς οἱ προειρημένοι, ἀλλὰ καὶ οἱ Φρύγες· ἤδη γὰρ καὶ οὗτοι τοὺς τῇ νέᾳ προφητείᾳ μὴ προσέχοντας ψυχικοὺς καλοῦσι.* Nach Reinkens De Clem. presb. Alex. p. 85 fallen die Stromata 193—203, worin ihm wohl recht zu geben ist.

4) Das alibi docebimus de cor. c. 1 (I, 418) weist (so auch Bonwetsch S. 67) auf de fuga; das nescio quid de fuga 1 (auch Bonwetsch so) auf das Faktum im Lager.

5) Sed cum ipsi auctores id est ipsi diaconi et presbyteri et episcopi fugiunt de fuga 11 (I, 480) novi enim et pastores eorum in pace leones, in proelio cervos de cor. 1 (I, 418).

eine bittere Praegnanz der Verhöhnung sich bezeichnend hinzu findet. „Der Kränzler schweigt mit dem Munde, aber redet mit seinem Kranze." „Der Flüchtler steht mit den Beinen, aber er läuft mit dem Gelde" [1]. Die gesamte Idee dieses Fluchtbuchs — was freilich über den Stil uns hinausführt — steht schon mit unter Einfluſs des „einzigen Christen" im Lager, der eben nicht desertiert ist [2].

Daſs „Scorpiace" vorwärts und nicht rückwärts zu suchen ist, ergiebt die Doppelerwägung eines noch nicht vorhandenen „Sanglohns" und der noch nicht tönenden Klage über die Kreuzflucht der Gnosis. Mit sehr erwünschter Bestimmtheit äuſserte er in dem „Kranze": er habe alle Ursachen aufgezählt, um derentwillen man kränze [3]; das Argument aus dem Schweigen wird hier einmal kraftvoll und laut reden. Es fehlt ihm nämlich ein Kranz, der im Pythischen Agon errungen wird und den er erst später erwähnen wird. Da er „Scorpiace" schreibt unter dem Eindruck der Verleihung des Agons, und es schlechthin nicht denkbar erscheint, daſs der neueste Kranz ganz vergessen sei, so gesellt sich auch diese Instanz zu zahlreichen anderen Instanzen [4], die die Scorpiace abwärts vom Doppelkaisertum rücken. Das gleiche Ergebnis liefert das Schweigen über die Gnosis. „Dies gerade fehlte noch", so klagte er am Eingang des „Kranzes" „daſs sich noch des Martyriums weigern, die den Parakleten verachten" [5]. Bedenkt man, wie hoch in „Scorpiace" die

1) Etiamsi tacet illic Christianus ore, coronatus capite respondit de cor. 12 (I, 448) pedibus stetisti, cucurristi nummis de fuga 12 (I, 482).

2) Vgl. auch die Betonung der „Vernunft" de cor. 4: rationem traditioni etc. ex interpretatione rationis, an ratione consistat, ratio commendat (I, 424 f.), mit de fuga 4 (I, 469) quid enim divinum non rationale. Allerdings vgl. auch I, 644: ratio res dei II, 93: ratione et bonitate.

3) Universas, ut arbitror, causas enumeravimus de cor. 13 (I, 452).

4) Vgl. meinen Aufsatz „Das Odeum Karthagos" etc. in der Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben 1886. Die corona im pythischen Agon s. Scorp. 6 (I, 511 oben).

5) c. I (I, 417).

Wellen des Zornes sich türmen gegen die schädliche Gnosis, die Feige macht, wie sie feig ist, gegen die pfiffigen Kniffe dieser sonst nur beschaulichen Häupter, so erscheint es als völlig undenkbar, dafs diese frische Erfahrung hinter dem Schriftsteller liege, der mit keinem Worte sie andeutet [1]. Die antivalentinische Streitschrift, in Rom nach dem Partherkrieg ausgehend [2], verrät ja freilich die Kunde, dafs theoretisch die Gnosis nichts von dem Zeugentum hält [3], wie denn die geschlossenen Ansichten eben dieser Gnosis dies nahe legten. Von der hellen Glut der Entrüstung über die Propaganda der Feigheit findet sich dort keine Spur. Die Propaganda wie ihre Bekämpfung fällt eben viel später: erst nach dem Tode des Geta, wie ich anderweit darlegte.

Fruchtbringend ist der Vergleich der Schrift von dem Kranz mit dem „Mantel“. Der Mantel atmet den Frieden, die bona et longa pax [4] bis auf den Tag von Lambaesis. Nicht nur ist Frieden nach aufsen, nicht nur ein gutes Getreidejahr, auch die Verfolgungen ruhen; der Autor im Süden hat Mufse, tändelnd und harmlos ironisch jetzt seinen „Mantel“ zu rechtfertigen. Auf den Sonnenschein folgen die sich türmenden Wolken des „Kranzes“. So grundverschieden der Ton — die Ironie in dem „Mantel“ und das Pathos im „Kranze“ — fehlt doch einzelnes nicht, das die Nähe der Schriften bekräftigt. Nicht nur verweilt er in beiden bei den Anfängen menschlicher Bildung [5] — auch eine heidnische Dreizahl: Merkur, Minerva, Osiris tritt uns bemerkenswert gleichmäfsig in den beiden Schriftchen entgegen. Der „Rosengarten des Midas“ steht bei den „Centifolien Midae“ [6].

1) Der eben nur über die Grofskirche Klage führt.

2) Vgl. meinen Aufsatz „Das Kätzchenhotel in Karthago“ etc. in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1887.

3) Martyrii quoque eludentes necessitatem. c. 30 (II, 413).

4) Diese bona et longa pax de cor. 1 (I, 417) ist im Unterschiede von Bonwetsch (S. 67—71) nicht zwischen 197 und 202 (203) sondern zwischen 204 und 211 zu suchen. Vgl. S. 376 Anm. 3.

5) De cor. 8 (I, 436); de pall. 3 (I, 929); Mercur, Minerva, Osiris ibidem.

6) Midae rosetum de pall. 2 (I, 925). Centenariis quoque rosis de horto Midae lectis de cor. 14 (I, 454).



Selbst Eva, die Menschenmutter, taucht beidemal am Horizont auf unter wesentlich gleichem Gesichtspunkt: als die Scham bedeckend mit Feigenlaub [1].

An den Schlufs jener Friedensepoche, die der Fall von Lambaesis beendigt, gehört auch der Abschlufs des „Marcion" [2], und auch mit diesem behauptet unser „Kranz" seine Fühlung. Bei völliger Inhaltsverschiedenheit sind es Aufsenposten und Schnörkel, die bei der Vergleichung uns angehen: so der „fremde Sklave" z. B., „den nicht einmal Galba hat freigelassen" und der „fremde Sklave" im Kranze, „den die Welt nicht freigeben" könne. „Imagini", sagt der „Kranz", „veritas respondere debebit". Man vergleiche den anderen Satz: Habet similitudo cum veritate honoris consortium.

Es bleibt noch eine Erwägung, die, teilweis über das Schrifttum des Afrikaners hinausführend, vielleicht gar den Namen des Mannes von Lambaesis vermuten läfst.

Cyprian erwähnt ziemlich oft eines zeitgenössischen Lektors, Celerinus mit Namen, der nach dem Tod Fabian's in Rom in den Kerker geworfen, danach beim Nachlafs der Feindschaft nach Afrika heimgekehrt, und dann, obwohl widerstrebend, von ihm zum Lektor geweiht sei. Cyprian sieht sich gemüssigt, die Familiengeschichte des Mannes für

---

1) Nobis vero Moyses . . principem feminam Evam facilius pudenda foliis quam tempora floribus incinctam describit de cor. 7 (I, 430). Ibidem quod in novo corpore indebitum adhuc pudori erat protegere festinans ficulneis foliis interim circumdat. de pall. 3 (I, 928).

2) Im Unterschiede von Hauck hat Boehringer (Tertull S. 511) richtig geurteilt, wenn auch nicht weiter bewiesen, dafs die fünf Bücher adv. Marc. nicht hinter einander weg d. h. uno tenore geschrieben sind. Hauck stellt diesen Gedanken eigentlich als absurd hin. Dagegen ist überall klar, dafs starke Intervalle vorhanden sind. Vgl. namentlich das Schlufskapitel (V, 21) und das Olim (V, 11 Oehl. II, 307) im Rückblick auf das zweite Buch. — Die im Text verglichenen Stellen sind: Alienos enim servos nec Galba manumisit adv. Marc. V, 4 (II, 284) und: Servum alienum quomodo saeculum manumittet? de cor. 13 (I, 451). Dazu kommt adv. Marc. V, 18 (II, 329) de cor. 9 (I, 438).

Klerus und Plebs zu beleuchten. Er sei ein „Patricier" Gottes: seine Grofsmutter Celerina sei einstmals gewürdigt des Zeugentums; sein Vaterbruder Laurentius, seiner Mutter Bruder Ignatius, einst in dem römischen Lager ihren Soldatendienst thuend, hätten gleichfalls, Christus bekennend, den Teufel niedergeworfen, von dem Herrn Palmen und Kränze für ihr herrliches Leiden davontragend [1]. Klerus und Plebs von Karthago wüfsten ja ohnedies, dafs man für diese Märtyrer opfere, so oft wie der Jahresgedenktag ihrer Leiden heraufziehe.

Dieser Brief Cyprian's ist hinreichend datierbar. Er fällt in den secessus des Bischofs (248—251) [2]. Laurentius wie Ignatius, die Oheime Celerin's, gehören der Generation zu, die der des Lambaesischen Christen unmittelbar voraufging. Beide sind sie Soldaten, höchst wahrscheinlich in Afrika, wo man jährlich ihren Todestag feiert. Wenn auch die Palmen und Kränze, die natürlich figürlich zu nehmen sind, eine sichere Beziehung nicht haben auf jenen verweigerten Lorbeer, so ist doch selbst im Sinne des Bischofs diese Beziehung nicht ausgeschlossen. Cyprian redet weiter ausdrücklich von einem „berühmten" Leiden, und der fragliche „einzige Christ" erschien uns deutlich als Bahnbrecher, der statt von der Fahne zu fliehen, den passiven Widerstand einweihte, Tertullian's Axiom bewährend, Militär und Zivil gelte gleich, so weit es auf Zeugenpflicht ankomme [3].

---

1) Avia ejus Celerina jam pridem martyrio coronata est, item patruus ejus et avunculus Laurentius et Ignatius, in castris et ipsi quondam saecularibus militantes, sed veri et spiritales Dei milites, dum diabolum Christi confessione prosternunt, palmas a Domino et coronas illustri passione meruerunt. Sacrificia pro eis semper ut meministis afferimus, quoties martyrum passiones et dies anniversaria commemoratione celebramus. Nec degener ergo esse nec minor poterat, quem sic domesticis exemplis virtutis ac fidei provocabat familiae dignitas et generosa nobilitas. Quod si in familia saeculari praedicationis et laudis est, esse patricium etc. Epistola XXXIV. ed. Paris. 1607, p. 67.

2) „In secessu scripta" a. a. O. Vgl. Hase, Kirchengeschichte, S. 88 f.

3) Apud hunc (Jesum) tam miles est paganus fidelis, quam pa-



Wir durften es für gewiſs nehmen, daſs jener Krieger enthauptet ward und können dann schwerlich uns denken, daſs sein „berühmtes“ Leiden dem Gedächtnis der Nachkommen hinschwand. In die Nähe von 211 durch Cyprianus geführt, erblicken wir Laurenz-Ignatius als Krieger und als Afrikaner, als Christen, endlich als Märtyrer gerade um dieselbige Zeit, wo der Mann von Lambaesis den Kranz weigert. Es fragt sich: ist einer von beiden, und dann wohl der erste der beiden, mit dem Manne von Lambaesis identisch? Der „eitle Kranz in der Hand“, verlangte Initiative. Stand auch Laurentius schon im „Patriciat“ eines Leidens, auf seine nahe Verwandte, die Celerina zurückblickend, so konnte dies Patriciat die Initiative nur stärken [1].

Freilich zur Sicherheit läſst sich der Name des Kriegers nicht bringen. Dahingegen lohnt noch ein Schluſswort über Monat oder doch Jahreszeit, in der der Fall von Lambaesis wie die Schrift vom Kranze sich zutrug. Sever starb in York am 4. Februar 211 [2]. Das Donativ seiner Söhne, denen der gewaltige Alte die Bereicherung ihrer Soldaten

---

ganus est miles fidelis ... nec enim delictorum impunitatem aut martyriorum immunitatem militia promittit. de cor. 11 (I, 445). — Inbezug auf das „tam miles est paganus fidelis“ gilt es den wahrscheinlich in Rom originierenden Gedanken: jeder Christ ein Soldat Christi (vgl. auch „statio“) im Auge zu behalten. Im „Kranz“ ist dieser Gedanke Tert. bereits völlig geläufig, vgl. quidam illis magis dei miles c. 1 (I, 415). In der frühen Schrift vom Gebet wird er ausdrücklich eingeführt nam et militia dei sumus c. 19 (I, 572).

1) Beiläufig vgl. über die (ethnisierten) Überreste des alten römischen Christentums im Aures (d. i. in der Nachbarschaft von Lambessa-Lambaesis) Reclus Nouvelle géographie universelle XI, 540: La croix dont se tatouent quelques habitants de l'Aurès serait un reste de l'ancienne foi, cf. frontem signaculo terimus de cor. 3 (I, 423). S. auch ebendaselbst S. 842: „La croix est pour les Imohagh un symbole sacré et les génies du ciel sont appelés par eux les Andgélous“.

2) Dio Cassius 76, 15. Vgl. Clinton, Fasti Romani Vol. I, p. 218; Schiller, Geschichte d. römischen Kaiserzeit, Bd. I, Abt. 2, S. 725.

an die Spitze ihres Programms schrieb, wird sofort mit dem Antritt der Herrschaft von den jungen Kaisern verfügt sein.

Die Kaiserpost dieser Tage war in guter Verfassung [1]. Mit wahrhaft fliegender Eile, als Sinnbild derselben die Feder oder der Lorbeerzweig auf dem Haupte, erst nach Ablieferung ihrer Botschaften absteigend vom Pferde, stürmten die Kuriere dahin auf den herrlichen römischen Landstrafsen. Sechs bis acht Pferderelais auf jede einzelne Tagereise, der schonungslose Verbrauch der immer erneuten Rosse, die hochgesteigerte Zucht der Renner im Interesse der Cirken wie Posten, die helle Verzweiflung, die öfters die Postpflichtigen anfällt, die frischen Reformen Sever's inbezug auf den wichtigen Postdienst, die Klage über „schläfrige" Post, wenn sieben Tage darauf gehen von Sirmium bis an den Tiber [2], die Schnellsegler (dromones) im Postdienst, die berüchtigte Rücksichtslosigkeit gerade des Militärs bei den Postfahrten: alles dies macht es glaublich, dafs kaum zwei Wochen vergingen, bis vom fernen Eboracum die Kunde an den Aures gelangte.

Aus alledem läfst sich folgern, dafs Tertullian seine Schrift schrieb in der zweiten Hälfte des Februar [3], unter

---

1) Zum folgenden vgl. E. Hudemann, Das Postwesen der römischen Kaiserzeit. Programm der Ploener Gelehrtenschule 1866, S. 5. 11—13. 17. 18. 22. 24.

2) Tertull. apol. 25 (I, 221).

3) Es ist anzunehmen, da ad Scapulam 212 fällt in die Zeit der Brüderherrschaft („quos putas tibi magistros homines sunt" und „Severus, Antonini pater"), dafs Scapula bereits zur Zeit von de corona procos. Africae war. Wann er dies Amt angetreten, ist nur zu erschliefsen. Er war Konsul 195 (Waddington, Fastes 256, vgl. Ceuleneer, Sévère, S. 229) und die durchschnittliche Frist zwischen Konsulat u. Prokonsulat betrug 13 Jahre (Marquardt, Staatsverwaltung I, 405). Danach würde er 208 angetreten sein. Mit der Annahme einer bereits längeren Verwaltuug stimmt die Tertullianische Charakteristik des wegen der von ihm verhängten summa ignium poena doch schon schlimm berufenen Mannes. Quanti autem praesides et constantiores et crudeliores ad Scap. 4 (I, 546). Gegenüber seinem früheren Verhalten war ein jäher Umschlag eingetreten, auch dies auf eine ganz besonders ernste Provokation — den militärischen



frischestem Eindruck der Nachricht, die aus Lambaesis gebracht war, noch nicht von dem Tode, nur von der Verhaftung des Kriegers. In der That scheint auch damit zu stimmen ein sonst nicht unumgänglicher Rückblick [1] auf jene Vota im Hauptlager und die folgenden im Kapitol in den ersten Tagen des Januar, eine Rückschau, die leichter am Anfang als mitten im Jahre sich öffnete [2].

Ungehorsam — hindeutend. Ein verlängertes Imperium war bekanntlich nicht selten.

1) Dies bezieht sich namentlich auf die „loca" (c. 12. I, 448 oben); denn die Ceremonie: das „coronatum capite respondere" gehörte allerdings unmittelbar vor sein Forum. Allerdings ist ihm nun der Hinweis auf Örtlichkeiten des heidnischen Kults auch sonst geläufig. Vgl. de spectac. 11 (I, 40): ut de loco suppleam. Das Kapitol zumal ist ihm omnium daemonum templum de spect. 11 (I, 42). Indessen hat doch die Stelle de cor. 12 etwas Eigenartiges und namentlich gegen die „principia", das Hauptquartier konnte er bei dem Soldaten dort unmöglich etwas einwenden wollen. Es scheint, daſs er wirklich an das vor kurzen gebaute „Capitolium" denkt.

2) Dieser Aufsatz ist im Juni 1887 geschrieben worden. Wo de cultu feminarum und namentlich de virginibus velandis in Betracht kommt, muſs ich zur Richtigstellung auf meine Schrift „Die Abfassungszeit der Schriften Tertullian's", Leipzig 1888 (Texte und Untersuchungen von v. Gebhardt und Harnack V, 2) verweisen.

Beiträge zur Kenntnis der neueren Geschichte und des gegenwärtigen Zustandes der Athosklöster.

Von

Philipp Meyer,

Pastor in Binnen bei Nienburg a. d. Weser.

Unter den Quellen für den nachfolgenden Aufsatz, der die äufseren und inneren Verhältnisse der Athosklöster in den letzten Jahrhunderten unter verschiedenen Gesichtspunkten darstellen will, nenne ich zuerst die ausgebreitete neugriechische Litteratur, wie sich dieselbe etwa seit 1650 entwickelt hat. Sie enthält in mannigfachster Weise, z. B. auch in den kaum beachteten Verzeichnissen von Subskribenten aus der Zahl der Ajioriten Stoff zur neueren Athosgeschichte. Viele bedeutende Quellenwerke für unseren Gegenstand haben Athosmönche zu Verfassern [1]. Während

---

1) Als die besten Führer in dieser Litteratur sind zu nennen: *Γεώργιος Ζαβίρας „Νέα Ἑλλὰς ἢ ἑλληνικὸν θέατρον“*, herausgegeben von *Κρέμος*, Athen 1872, Sawiras gest. 1804. Ferner: *Α. Παπαδόπουλος Βρετὸς „Νεοελληνικὴ Φιλολογία“* etc., Athen 1854, T. I. Beide Werke, das des Sawiras noch als Handschrift, sind benutzt in der ausgezeichneten *„Νεοελληνικὴ Φιλολογία“* des *Κωνσταντῖνος Σάθας*, Athen 1868. Das erste und das letzte enthält kurze Biographieen der Griechen, die sich von 1453 bis 1821 in den Wissenschaften ausgezeichnet haben. Das des Wretos ist ein Katalog aller von Griechen in derselben Zeit gedruckten Werke aus dem Bereiche der kirchlichen Litteratur. Zu dem Werk von Szathas hat *Α. Δημητρα-*

eines zweimaligen Aufenthalts auf dem Ajion oros im Juli und August 1886 und im Juli, August, September des folgenden Jahres habe ich selbst auch eine ziemliche Anzahl von Originalurkunden und Abschriften von solchen aus handschriftlichen Codices kopiert. Diese Schriftstücke sind demnach ebenfalls Quellen ersten Ranges. Endlich habe ich bei nahem Verkehr mit den Mönchen durch vielfache Erkundigungen und Beobachtungen das aus den schriftlichen Quellen Gelernte zu ergänzen gesucht, doch vertraue ich den mündlichen Mitteilungen der Mönche, belehrt durch die Mifsverständnisse, die inbezug auf diese bei andern Reisenden, Fallmerayer [1] nicht ausgenommen, sich nachweisen lassen, nicht so sehr, dafs ich dieselben den anderen Quellen gleichstellen möchte. Eigenes Miterleben macht natürlich das schriftlich Überlieferte erst lebendig und verständlich. Daher werde ich mich auch mit der abendländischen Litteratur, die ich zum gröfsten Teile eingesehen, nicht überall auseinandersetzen, da dieselbe ebenfalls meist auf Reiseeindrücken beruht, also auf unsichereren Quellen, als die meinigen, schriftlichen sind [2].

Die Veröffentlichung in einer Zeitschrift legt notwendiger-

κόπουλος geschrieben „Προσθῆκαι καὶ διορθώσεις", Leipzig 1871. Über die berühmten Ajioriten vgl. Γεδεών „ὁ Ἄθως" (Konstantinopel 1885), S. 198 ff.

1) Fragmente aus dem Orient (1845), Bd. II.

2) Das vollkommenste Litteraturverzeichnis bei Langlois „Le mont Athos" etc., Paris 1867. In diesem besteht der Hauptwert des Buches. Das Anregendste hat Fallmerayer, das Umfassendste und darum Zuverläfsigste Gafs geschrieben (De claustris in monte Atho etc. Gissae 1865). Treffliche Beobachtungen bringt der wenig beachtete Zachariae (Reise in den Orient in den Jahren 1837 u. 1838, Heidelberg 1840). Pischon's Aufsatz (Raumer's historisches Taschenbuch 1860) läfst die nötige Kenntnis der neugriechischen Litteratur vermissen. Das neueste Werk über den Athos, Riley, „The Athos or the Mountain etc. 1887" vergifst sich leider mehrfach bis zu unwürdigen Scherzen über die Mönche und hat darum auf Ajion oros grofsen Unwillen erregt und das Mifstrauen gegen Fremde mit Grund vermehrt. Für den Nachweis der Urkunden benutzte ich J. Müller in „Slavische Bibliothek etc.", Wien 1851.

weise Beschränkung im Stoff auf. Ich habe daher die gesamten politischen Verhältnisse des Ajion oros, die Stellung desselben zu der Regierung und die Russenfrage aufser Betracht gelassen. Auch ohne Rücksichtnahme hierauf ist das Leben der heiligen Bergbewohner durchaus verständlich. Endlich habe ich auch namentlich die Rechtsverhältnisse der Skiten und Kellien nicht berührt, obwohl auch hierfür mir sichere Quellen zugebote stehen.

I.

Zur Verfassung der heiligen Berggemeinde und ihrer Klöster.

Die Namen der zwanzig[1] Klöster und zwar in der offiziellen Reihenfolge sind diese: 1) *ἡ Λαύρα τοῦ Ἁγίου Ἀθανασίου* oder *μοναστήριον τῆς μεγάλης Λαύρας* oder *ἡ Λαύρα*, Lawra. 2) *μον. τοῦ Βατοπαιδίου* oder *τὸ Βατοπαίδιον* (in beiden Formen auch *ε* für *αι*) oder selten *ἡ Βατοπέδη*, Watopedi. 3) *μον. τῶν Ἰβήρων*, selten *τοῦ Ἰβήρου*, Iwiron. 4) *μον. τοῦ Χελανταρίου* oder *Χιλανταρίου* oder *Χιλιανταρίου* (in allen Formen auch *δ* für *τ*), meist *τὸ Χιλανδάριον*, Chilandari. 5) *μον. τοῦ Διονυσίου*, Dionyssiu. 6) *μον. τοῦ Κουτλουμουσίου* oder *τὸ Κουτλουμούσιον* oder *Κοντλουμούσιον*,

1) Nicht 21, wie Gafs „nach anderer Zählung“ noch erlauben will (RE², I, 754), denn Protaton war nie und ist auch jetzt kein selbständiges Kloster. In den Zeiten des Protos besafs der Sitz desselben, das Protaton allerdings eigene Kellien in Karyes (Ausschr. d. Patr. Antonios v. 1393, bei Jedeon a. a. O., S. 126), doch wurden die 12 *ἐκκλησιαστικοί* seiner Kirche von den Klöstern gestellt und durch Naturalabgaben erhalten, wie denn auch der Protos solche Steuern von den Klöstern bezog. Eine selbständige Brüderschaft hat es in Protaton nie gegeben. Vgl. die Bestimmungen des Typikon von 1394, das zum erstenmale, leider in einem durch Veränderungen und Druckfehler entstellten Texte abgedruckt ist in der „*Ἀθωνιάς*“ des Szophronios Kalligas, früheren Igumenos von Ajiu Pawlu, 1863, S. 111 ff.

Kutlumussi. 7) *μον. τοῦ Παντοκράτορος*, Pantokratoros. 8) *μον. τοῦ Ξηροποτάμου* oder *τὸ Ξηροποτάμιον*, Xiropotam. 9) *μον. τοῦ Ζωγράφου*, Sographu. 10) *μον. τοῦ Δοχειαρίου* oder *Δοχιαρείου*, Dochiariu. 11) *μον. τοῦ Καρακάλλου* oder *Καρακάλου*, Karakallu. 12) *μον. τοῦ Φιλοθέου*, Philotheu. 13) *μον. τῆς Σίμωνος πέτρας* oder *Σιμωνοπέτρας* oder *Σιμνοπέτρας* oder *Σιμοπέτρας* oder *Σιμόπετρα*, Szimopetra. 14) *μον. τοῦ Ἁγίου Παύλου* oder *ὁ Ἅγιος Παῦλος*, Ajiu Pawlu. 15) *μον. τοῦ Σταυρονικήτα*, Stawronikita. 16) *μον. τοῦ Ξενοφῶντος*, vulgär *τοῦ Ξενόφου* oder *τὸ Ξενόφι*, Xenophontos. 17) *μον. τοῦ Γρηγορίου*, Grigoriu. 18) *μον. τοῦ Ἐσφιγμένου*, *Σφιγμένου* oder vulg. *Σιμένου*, Sfigmenu. 19) *μον. τῶν Ρώσσων, τοῦ Ρώσσου* oder *Ρωσσικοῦ* oder *τὸ Ρωσσικόν* (in allen Formen auch für *ω ου*), auch *τοῦ Ἁγίου Παντελεήμονος*, Russiko. 20) *μον. τοῦ Κωνσταμονίτου*, vulg. *Κασταμονίτου*, Kastamonitu [1].

Diese Klöster bilden die *κοινότης τοῦ Ἁγίου Ὄρους*. Diesen Namen finde ich zuerst für das Jahr 1780 [2]. Der Sache nach besteht die Gemeinschaft mindestens seit der Zeit des Kaisers Joannis Tzimischis, da in dessen dem Ajion oros gegebenen Typikon mit dem Protos bereits die *πάντες ἡγούμενοι* als Vertreter derselben genannt werden [3]. Komninos

1) Diese Namen, welche die meist vorkommenden sind, wurden genommen aus dem *Προσκυνητάριον τοῦ Ἁγίου Ὄρους* des *Κομνηνός*, Ausgabe von 1745 und den Subskribentenverzeichnissen folgender Bücher: *Πηδάλιον τῆς νοητῆς Νηός* etc., Leipzig 1800, aus dessen zweiter Auflage von 1841, Athen. Aus *Κῆπος Χαρίτων ... παρὰ Νικοδήμου Ἁγιορείτου* ... Ven. 1819. Aus dem *Συναξαριστής* desselben Verfassers, Ven. 1819. Aus *Ἑορτοδρόμων* ... Ven. 1836 von demselben Verfasser. Dazu wurden die heute gebräuchlichen Formen gefügt, die sich durch kleine Spielarten noch vermehren liefsen.

2) Bei *Σεργίου Μακραίου ὑπομνήματα ἐκκλ. ἱστορ.* (1750—1800) in *Κ. Σάθας „Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη"*, Bd. III (Ven. 1872), S. 326 ff., vgl. auch S. 331 ff. Makräos studierte auf der Athosakademie unter Ewjenios Wulgaris und war hernach Schuldirektor in Konstantinopel. Vgl. *Σάθας, Νεοελλ. Φιλ.* S. 629 ff. Seine leider häufig nur in Andeutungen geschriebenen *ὑπομνήματα* sind eine wichtige Quelle für uns.

3) *Ἀθωνιάς*, S. 50.

aber nennt für die Zeiten nach dem Protos als solche die *ἡγούμενοι καὶ γέροντες τῆς συνάξεως*[1]. Die Verfassung der heutigen Kinotis beruht namentlich auf dem Typikon des Patr. Gawriil IV von 1783[2].

Die Kinotis ist in Karyes vertreten durch die Versammlung ihrer Vertreter, für die ich erst seit 1857 den Namen *ἀντιπρόσωποι* nachweisen kann[3]. Sonst findet sich nur *προϊστάμενοι* oder *προεστῶτες* oder *γέροντες* u. dergl. Die Versammlung dieser Vertreter führt den Titel „*σεβασμία καὶ κοινὴ τῶν εἴκοσιν ἱερῶν Μοναστηρίων τοῦ Ἁγίου Ὄρους Σύναξις*" oder „*ἱερὰ κοινὴ σύναξις τῆς τοῦ ἁγιωνύμου Ὄρους Κοινότητος*"[4]. Die Szynaxis ist die oberste verwaltende und richterliche Behörde auf dem heiligen Berge. Von ihr giebt es nur noch den Appell an die *Μεγάλη ἐκκλησία* in Konstantinopel[5]. Den Umfang ihrer Macht zu zeigen nenne ich folgende absichtlich recht verschieden gewählte Daten. Die Szynaxis legt die Steuern auf und verteilt sie[6]. Sie bestimmt die Marktpreise, was früher zuweilen sogar die Patriarchen gethan zu haben scheinen[7]. Sie kann den Klöstern angehörige Mönche in Notfällen für auswärtigen Dienst bestimmen. So sandte sie den Jeromonachos Christophoros von Xiropotam im Jahre 1865 als aufserordentlichen Seelsorger an das Choleralazarett der Griechen in Szalonik[8]. Im Jahre 1821 organisierte sie den Auf-

---

1) Proskynit. S. 77.

2) Müller a. a. O., S. 190. Es besteht aus 18 kurzen Kapiteln. Ich habe davon eine Abschrift aus einem Cod. Iberit. gemacht.

3) Pischon a. a. O., S. 84. Antiprosopi natürlich in hervorragendem Sinne wie unser „Abgeordnete".

4) *Ὁμολογία πίστεως ... Νικοδήμου τοῦ Ἁγιορείτου* (Ven. 1819), S. 46 und *Συναξαριστής* (1819), Bd. I, S. *ε'*.

5) Typ. des Gawriil., Kap. 4

6) Ebendaselbst Kap. 5 in Verbindung mit Komninos a. a. O. S. 77.

7) Es that wenigstens Jeremias II. in seinem Typ. von 1574, das ich aus dem Original abgeschrieben. Müller a. a. O. S. 177.

8) *Χριστοφόρος μοναχὸς Ἁγιορείτης* „*Τὸ ἱερὸν Λοιμοκαθαρτήριον* etc. (Athen 1866), S. 143: *Ἡ ἱερὰ οὖν Κοινότης ... ἐνέκρινεν ὅπως ἀποσταλῇ συστημένος παρ' ἡμῶν εἰς Θεσσαλονίκην καὶ ὁ ἐν τῇ*

stand [1]. Die Strafgewalt der Szynaxis hat als Mittel den Verweis und die Entfernung vom heiligen Berge zu ihrer Verfügung. Scharfe Verweise werden öffentlich in der Kirche von Protaton verlesen [2]. Verbannt vom heiligen Berge wurde vor einigen Jahren ein russischer Nihilist, der sich als Mönch eingeschlichen. Die immerhin vielgliedrige Körperschaft der *σύναξις* besitzt wiederum einen geschäftsführenden Ausschufs an den vier *ἐπιστάται*. Dieser besteht nach und seit dem Typikon des Gawriil [3]. Die hier genannten Pentaden scheinen in sich gleichberechtigt gewesen zu sein. Diese Einteilung ist jedoch zugunsten der sogenannten fünf grofsen Klöster dahin geändert, dafs statt der 4 Pentaden fünf Tetraden gezählt werden [4]. Die fünf grofsen Klöster, Lawra, Watopedi, Iwiron, Chiliandari und Dionyssiu führen je deren eine an. Die Epistaten werden nun nicht mehr jährlich gewählt, wie es das Typikon wollte [5], sondern deren Würde geht jährlich von Tetrade auf Tetrade über. Doch nie werden

---

Ὑμετέρᾳ Ἱερᾷ Μονῇ διατελῶν ὁσιολογιώτατος Κύριος Χριστοφόρος . ., schreibt die Kinotis, wie man kurz häufig für die Szynaxis sagt, an den Vorstand von Xiropotam.

1) *Περιήγητις ἱστ. καὶ βιογραφία Διονυσίου Πύῤῥου* etc. (Athen 1848), S. 101: *„τότε ἡ Κοινότης τοῦ Ὄρους μὲ προστάζει, νὰ κάμω πυρίτιδα κόνιν κατὰ τὴν ἑρμηνίαν τῆς φαρμακοποιΐας μου, πλὴν ποῦ νίτρον καὶ ποῦ θεῖον"*. Pyrrhos war Arzt.

2) Brief der Szynaxis von 1809 in *Ὁμολογ. πίστ.* S. 89: . . . *ὄχι μόνον θέλει παιδευθῇ αὐστηρῶς . . . . ἀλλὰ καὶ θέλει ἐξορισθῇ τελείως ἀπὸ τὸν Ἱερὸν τοῦτον τόπον.*

3) Kap. 1: . . . *τέσσαρας προεστῶτας καὶ ἐπιστάτας τῆς κοινότητος τοῦ ὄρους ἐκλελεγμένους ἐκ τῶν τεσσάρων πεντάδων τῶν αὐτόθι μοναστηρίων, οὐχὶ μέντοι ἰδιώτας καὶ ἀπαιδεύτους, ἀλλ' ὅστις ἂν ᾖ φρόνιμος καὶ παντοίων ὑποθέσεων πεπειραμένος. . .*

4) Die Ordnung der Tetraden bei Jedeon, a. a. O. S. 58. Daraus, dafs die hier als vierte Tetrade genannte, nämlich Chiliandari, Xiropotam, Ajiu Pawlu und Grigoriu im Subskribentenverzeichnis des *Ἑορτοδρόμιον* von 1836 in diesem Jahre die Epistaten stellte, ist wohl mit Recht zu schliefsen, dafs die Tetradeneinteilung im Jahre 1833 schon bestand. Vermutlich ist sie nach den Wirren des Aufstands von den grofsen Klöstern eingerichtet.

5) Kap. 1.

die *ἐπιστάται* aus der Zahl der *ἀντιπρόσωποι* genommen [1]. Die Pflichten der Epistaten bestimmt nun das Typikon des Gawriil dahin, dafs sie die laufenden Regierungsgeschäfte in Karyes leiten sollen. Sie sind für Protokollierung aller *ὑποθέσεις τῆς τε κοινότητος καὶ τῶν μοναστηρίων* verantwortlich. Dafür steht ihnen ein Schreiber (jetzt deren zwei) zur Verfügung [2]. Sie sollen die Ausgabe- und Einnahmebücher der Kinotis führen und am Ende des Jahres nach Konstantinopel senden [3]. Sie haben das neu herzustellende vierteilige Siegel zu führen, dessen Umschrift in *γράμμασι ῥωμαϊκοῖς καὶ τουρκικοῖς* verfafst ist [4]. Ihnen haben die Verwaltungen der fünfzehn kleinen Klöster jährlich ihre Rechnungsablagen vorzulegen [5]. Ohne ihre schriftliche Erlaubnis darf kein Ajiorit den heiligen Berg verlassen [6]. Die Epistaten entscheiden in erster Instanz alle Streitigkeiten der Mönche [7]. Der Vorsitzende dieses Viererausschusses führt den Namen Protepistatis. Wenn ich nicht irre, stellt diesen stets das erste Kloster der betreffenden Tetrade, d. h. eines der fünf grofsen Klöster. Das äufsere Zeichen dieser Würde ist ein Hirtenstab mit silbernem Knopf, (*βακτηρία*, vulg. *πατερίτσα*). Der Protepistatis führt den Vorsitz bei den Versammlungen der *ἀντιπρόσωποι* und der *ἐπιστάται*. Im übrigen ist er, wie Jedeon treffend sagt „*λείψανον ἀκίνδυνον τῆς ἀρχαίας ἀρχῆς τοῦ πρώτου*“ [8]. Sämtliche Vertreter der Klöster bis auf den von Kutlumussi, und die Epistaten wohnen in Karyes, wo jedes Kloster aufser Kutlumussi, denn dieses liegt dicht bei dem Hauptort, für seine Leute je nach den Verhältnissen

1) Gegen Jedeon a. a. O. S. 58. Im allgemeinen verkehrt: Langlois a. a. O. S. 14: les vingt députés ou épistates etc., auch Zachariae a. a. O. S. 236 und Pischon a. a. O. S. 39ff.

2) Typ. Kap. 1.

3) Ebendaselbst.

4) Kap. 2. Über das Siegel der Kinotis: *'Εκκλης. 'Αλ.* (1887), S. 409ff.

5) Kap. 12.

6) Kap. 8.

7) Kap. 4.

8) a. a. O. S. 58

des Klosters ein mehr oder weniger reiches Gebäude, den sogen. Konak besitzt [1].

Bei besonderen Gelegenheiten arbeitet die *σύναξις* nicht durch die Epistaten, sondern durch eine jedesmal eingesetzte Kommission (*ἐπιτροπή*), namentlich wenn es sich um Aufnahme eines Thatbestandes von aufserhalb Karyes handelt. So untersuchte eine sechsgliedrige Kommission im Jahre 1795 an Ort und Stelle das bei einer Grenzstreitigkeit zwischen Russiko und Xenophontos fragliche Terrain, und im Jahre 1874 besuchte zuerst eine *ἑπταμελής* und dann eine *ἐννεαμελὴς ἐπιτροπή* das Russenkloster, um bei der damals schwebenden Streitigkeit zwischen den russischen und griechischen Mönchen dieses Klosters sich von der Sachlage selbst zu überzeugen [2].

Die Entwickelung dieser soeben in ihren Grundzügen dargelegten Verfassung läfst sich seit 1662 einigermafsen verfolgen. In diesem Jahre nämlich fiel die Protoswürde, wie man mir von verschiedener Seite gesagt hat. Die letzte mir bekannte Urkunde, die den Protos in seiner Existenz bezeugt, stammt aus dem Jahre 1611 [3]. Der Grund, warum man keinen Protos mehr wählte, war in erster Linie die Herrschsucht der Klöster, namentlich der grofsen, der letzte Anlafs soll der Bankerott der Kellien des Protos in Karyes

1) Das Wort Konak oder wie die Griechen schreiben, *κονάκι*, ist verstümmelt aus *οἰκο-ν-άκιον*. Im Griechischen heifst es „Herberge, Station“, z. B. *ποῦ ἔκανες κονάκι?* (*Νέον Λειμωνάριον*, 2. Aufl. [Athen 1873], S. 104). Im Türkischen „Haus eines Vornehmen“ oder „Regierungsgebäude“. Vgl. W. Heintze, Türk. Sprachführer, Leipzig 1882.

2) *Περὶ τοῦ ζητήματος τῆς ἐν Ἄθῳ ἱερ. μον. τοῦ Ἁγ. Παντελεήμονος* (Konstantinopel 1874), S. 138 und 66.

3) Es ist das ein Ausschreiben des Patr. Timotheos, abgedruckt in *τράπεζα πνευματικὴ Καισαρίου Δαπόντε* etc. (Ven. 1778). Dieses Buch enthält auch bereits die Bulle des Romanos Lekapinos und den Hatti-scherif des Selim I (bei Müller a. a. O. S. 201 ff. und 247 ff.). Beide dürften gefälscht sein. Vgl. über das Schreiben des Romanos Jedeon a. a. O. S. 86. Schriftliches über den Wegfall der Protoswürde zu erlangen ist mir nicht gelungen. Vielleicht ist es wahr, dafs es nichts Schriftliches darüber giebt.

gewesen sein. Die grofsen Klöster, die viel Geld auf dieselben geliehen, nahmen sie 1662 als Ersatz für die ausbleibenden Rückzahlungen in Besitz. Dadurch verlor der Protos die Bedingungen einer selbständigen Existenz, und seine Stellung ging ein. Die Herrschaft führten sodann die fünf grofsen Klöster, so sagte man mir. Bestätigt finde ich diese Nachricht durch eine Urkunde von 1678, in der die Vorsteher der fünf genannten Klöster die heilige Berggemeinde vertreten [1]. Ricaut traf um dieselbe Zeit etwa in Karyes ebenfalls nur die „Faktoren" dieser Klöster und den von Kutlumussi. Das letztere ist entweder ein Mifsverständnis, denn dieses Kloster liegt fast mit Karyes verbunden, oder Kutlumussi hat wirklich als das sechste der Klöster damals noch an der Herrschaft teil genommen [2]. Die Regierung der fünf meint auch Makräos, wenn er schreibt, dafs dieselbe nach dem Fall des Rhomäerreichs sich vollzogen habe *διὰ ψιλοῦ τοῦ ἐφόρου καί τεσσάρων ἐπιτρόπων ἐτησίως ἀπαλασσομένων κατ' ἐκλογὴν καὶ μόνην συναίνεσιν τῶν ἱερῶν μοναστηρίων* [3].

Im 7. Jahrzehnt des vorigen Jahrhunderts setzte nun Patr. Szamuil I. seine Reformation des Patriarchats durch [4]. Diese Erneuerung am Haupt der Kirche machte sich auch auf dem heiligen Berge bemerkbar. Im Jahre 1780, so erzählt Makräos [5], *ἔδοξέ τισι, τὴν ἀρχαίαν ἀνανεώσασθαι τάξιν καὶ τὸν πρῶτον αὖθις ἀποκαταστῆσαι διά τε προχειρήσεως*

1) *Περὶ τοῦ ζητήματος* etc. S. 128.

2) Wahrhafte und eigentlice Beschreibung des gegenwärtigen Zustandes etc. durch Herrn von Ricaut in englischer Sprach gesetzet etc. in die Hoch-Teutsche Sprache überbracht (Franckfurt und Leipzig ohne Jahreszahl), S. 53. „Vor Zeiten hat zwar ein jedes Kloster einen Factor in gemeldter Stadt (Karyes) gehalten; anitzo aber seynd deren nicht mehr dann sechs da, die auch zugleich der übrigen Klöster ihre Sachen verrichten: nemlich einer von St. Laura, einer von Ibero, einer von Batopedi, einer von Chiliadar, einer von Dionysius, und einer von Contlomuses."

3) a. a. O. S. 320.

4) Pichler, Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident, Bd. I, S. 441.

5) a. a. O. S. 326 ff.

πατριαρχικῆς καὶ βασιλείου ὁρισμοῦ, indem sie als Kandidaten für die zu erneuernde Würde den Skewophylax Ignatios *τοῦ πτωχοῦ μον. τοῦ Ἐσφιγμένου* aufstellten. Der Patriarch Gawriil billigte die Wahl, die durch Intriguen oder heimlich [1] in der Kinotis scheint durchgesetzt zu sein. Aber die Vorstände von Lawra und Iwiron, denen mit den andern grofsen Klöstern am wenigsten an der Abhängigkeit vom Patriarchat und der Pforte liegen konnte, brachten es mit Hilfe einflufsreicher Laien in der Hauptstadt dahin, dafs dem neuen Protos seine Würde wieder genommen wurde [2].

Nicht abgeschreckt durch diesen Mifserfolg beabsichtigte scheinbar dieselbe Partei in Konstantinopel bald darauf dadurch die Herrschaft über den heiligen Berg zu gewinnen, dafs man der *ἐπιτροπὴ τοῦ κοινοῦ* in Konstantinopel, wohl der *γερουσία* [3], die Leitung des Ajion oros in die Hände zu spielen versuchte. Auch dies mifslang. Und nicht mehr Erfolg hatte der sich daran schliefsende Versuch einiger *δυνατῶν*, die Stellung der *ἐπιτροπή* des heiligen Berges von der eines geschäftsführenden Ausschusses in die einer regierenden Behörde zu verwandeln [4].

---

1) Makräos schreibt: *μαθόντες οὖν οἱ προεστοὶ τῆς μεγάλης Λαύρας* etc., nämlich die Wahl des Ignatios.

2) Makräos: *κατεπολέμησαν τὸν πρῶτον, ἄχρις οὗ συνέθλασαν αὐτοῦ τὴν ῥάβδον καὶ περιέστειλαν τὸ κουκούλιον.* Der Haupthelfer in Konstantinopel war für die grofsen Klöster diesmal *Νικόλαος Καρατσᾶς*, der *μέγας διερμηνευτής* bei der Pforte.

3) Pichler a. a. O. B. I, S. 441.

4) Makräos a. a. O. S. 331f. Über den letzten Versuch heifst es: . . . *προαγαγεῖν καὶ τὴν ἐπιτροπικὴν τοῦ Ἁγίου Ὄρους κατεσπούδαζόν τινες τῶν ἐν Κωνστ. δυνατῶν, καὶ πολλὰ ἐποίουν, ὥστε μεταγαγεῖν ἐνταῦθα τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν — καὶ ὅλως οἰκονομεῖν τὰ κοινὰ τῶν ἱερ. μοναστηρίων.* Dagegen schreiben die Ajioriten, wahrscheinlich ans Patriarchat: *περὶ δὲ τῶν ἡμῖν καθηκόντων διατάττειν καὶ κατ᾽ ἐξουσίαν ποιεῖν τι ἢ γράφειν καὶ ἐντέλλεσθαι, τούτοις* (den Epitropen) *οὐ δέδοται, οὐ δὲ συμφέρει ὅλως τῇ ἡμετέρᾳ κοινότητι ἔξωθεν διοικεῖσθαι καὶ ταῦτα παρὰ κοσμικῶν, μήτε κοινοβίων κανόνας μήτε τάξεις μοναστηρίων εἰδότων.* Wer die letzteren waren, denen die Epitropen des heiligen Berges wieder unterthan sein sollten, ist

Als Abschlufs dieser Kämpfe ist das Typikon des Gawriil anzusehen, das gegeben wurde *κοινῇ γνώμῃ ἡμῶν τε καὶ πάσης τῆς ἱερᾶς ἀδελφότητος καὶ τῶν ἐνδοξωτάτων καὶ εὐγενεστάτων ἀρχόντων καὶ τῶν ἐπιτρόπων τοῦ τε κοινοῦ τῆς καθ᾽ ἡμᾶς τοῦ χριστοῦ μεγάλης ἐκκλησίας καὶ τῆς κοινότητος τοῦ Ἁγίου Ὄρους καὶ τῶν λοιπῶν προκρίτων τοῦ γένους ἡμῶν ἅμα δὲ καὶ τῇ θέρμῃ ἀξιώσει τῶν ἤδη ἐν τῇ βασιλευούσῃ διατριβόντων ὁσιωτάτων μοναστηριακῶν πατέρων* [1].

Wenn wir uns nun zur Verfassung der einzelnen Klöster wenden, so treffen wir gleich auf den Unterschied der *μοναστήρια ἰδιόῤῥυθμα* und der *κοινόβια*. Es scheint, dafs bereits bei Zachariae und Fallmerayer, die wohl zuerst eine Erklärung dieses Unterschiedes gegeben haben, eine Unklarheit in der Begriffsbestimmung untergelaufen ist. Schon diese nämlich geben als vorzugsweise unterscheidendes Merkmal an, dafs die *μον. ἰδ.* demokratisch, die *κοιν.* monarchisch regiert werden [2]. Erst in zweiter Linie stellen sie die den Unterschied begründende Thatsache, dafs in den *κοιν.* das Privateigentum dem Mönch verboten, in den *ἰδιόῤῥ.* dagegen erlaubt und zur freien Verfügung steht. Bei Pischon tritt diese Hauptdifferenz dann ganz zurück, indem hier *ἰδιόῤῥ.* „sich selbst regierend“ übersetzt wird [3]. Pischon hat demnach aus der grammatischen Stellung des Eigenschaftswortes auf dessen logische Beziehung geschlofsen, während in der That nicht das *μοναστήριον*, sondern seine Mönche idiorrhythmisch sind und „suo arbitrio vivunt“ [4]. Gass folgt den Augenzeugen, bemerkt aber bei der Besprechung einer Stelle vom Ausschreiben des Patr. Antonios von 1394, in dem der Unterschied von *ἰδιοῤῥ.* und *κοιν. ζῆν* zuerst erwähnt wird,

---

nicht ganz klar. Das Laienelement spielte damals aber schon eine grofse Rolle am ikumenischen Patriarchat.

1) Schlufs des Typikon.

2) Fallmerayer a. a. O. II, 37 und 75; Zachariae a. a. O. S. 235.

3) Pischon a. a. O. S. 47.

4) *ἰδιόῤῥυθμος* = qui suo arbitrio vivit. Hesych. bei Stephanos.

dafs die Warnung des Patr. sich hier zunächst auf Eigentumsverhältnisse bezieht [1].

Der Privatbesitz der Mönche erklärt allein alle Eigentümlichkeiten der idiorrhythmischen Klöster. Ein Kloster mit besitzenden Mönchen macht dem Igumenos das alte absolute Regiment unmöglich, denn die empfindlichsten Strafen, um seinen Willen durchzusetzen, fehlten ihm. Was dem *κοινοβιάτης* von seinem Igumenos zur Strafe verweigert werden kann, neue Kleidung, Essen, Erlaubnis das Kloster zu verlassen, das besitzt der *ἰδιόῤῥυθμος* von selbst, denn ihm kann auch der Urlaub nicht versagt werden, wenn die Verwaltung seines Vermögens ihn nach aufsen ruft. Darum ist bei den *μον. ἰδιόῤῥ.* des Athos wenigstens die monarchische Regierung allmählich in Wegfall gekommen, und es ist durchaus nicht zufällig, dafs in dem Typikon des Kaisers Manuil von 1406, in dem, wie wir sehen werden, zuerst das idiorrhythm. System wenn auch nicht erlaubt wird, so doch eine vorläufige Duldung erfährt, den Igumenen angeraten wird, sich eine beratende und mitleitende Jerusia an die Seite zu stellen [2]. Wie wenig aber die demokratische Regierungsform wesentlich mit dem idiorr. System zusammenhängt, sieht man daraus, dafs das Joanniskloster auf Patmos, das nicht kinowiatisch ist, doch einen Igumenos besitzt. So auch noch Watopedi im Jahre 1819 [3]. Aus dem Unterschied der Eigentumsverhältnisse erklärt sich ferner das

1) Gass a. a. O. S. 50 ff.

2) Ich habe von dem Original dieses Typikons, das Müller a. a. O. S. 169 erwähnt, eine Abschrift genommen. Die Stelle, die hier in Betracht kommt, lautet: *δίκαιον ἂν εἴη, μηδὲν τῶν τοῦ μοναστηρίου γίνεσθαι ἄνευ τῆς τῶν κρειττόνων βουλῆς, ἀλλὰ πάντα μετ᾿ εἰδήσεως καὶ γνώμης καὶ εἰδήσεως αὐτῶν καὶ τοῦ καθηγουμένου, εἶεν δ᾿ ἂν οὗτοι τῷ ἀριθμῷ ιε′ κατὰ τὴν ὑποτύπωσιν τοῦ ἁγίου, οἳ καὶ ἐξ ὀνόματος καταγράφονται ἐν τῇ θέσει τοῦ μοναστηρίου. . . Τὸ συνέρχεσθαι τούτους ἐν τῇ συνάξει, εἰ οἷον τε καθ᾿ ἑκάστην ἡμέραν, ἀπαραιτήτως δὲ καθ᾿ ἑκάστην δευτέραν, καὶ βουλεύεσθαι μετὰ τοῦ καθηγουμένου περὶ τῶν πρακτέων καὶ ἐξετάζειν τὰς δικαίας τοῦ μοναστηρίου κτλ.*

3) Vgl. die Subskribentenverzeichnisse von *Ἡ θεία μάστιξ* etc. Ermupolis 1877, das den oben genannten Christophoros zum Verfasser hat und vom Kipos chariton (Ven. 1819).

gänzlich verschiedene häusliche Leben der Kinowiaten und Idiorrhythmiker, wenn ich den Namen gebrauchen darf. Unübertrefflich hat darüber Fallmerayer gesprochen [1], betont aber hat er nicht, daſs mit dem Privatbesitz auch die Familie ihren Einzug in das Kloster gehalten hat, denn der *γέροντας ἰδιόρρ.* lebt mit seinen *ὑποτακτικοί*, die ihn als *πατὴρ πνευματικός* verehren und sich *παραδελφοί* nennen, in der That wie ein Vater mit seinen Söhnen. Mit der auf dem Eigenbesitz beruhenden Selbständigkeit hängt auch die Lockerung der Askese und des Kultusbetriebs zusammen, wie sie sich in den idiorrhythm. Klöstern mehr oder weniger findet. Der besitzende Mönch kann sich auſser dem, was ihm das Kloster liefert [2], mit seinem Geld kaufen, was ihm beliebt, der Kinowiat ist auf jenes beschränkt. Über den Unterschied in der Ausübung des Kultus werden wir unten sprechen.

Die Geschichte der idiorrhythmischen Klöster ist folglich die Geschichte des Kampfes um Berechtigung des Eigenbesitzes in den Klöstern, die der Regel des Wassilios folgen. Der Kampfplatz ist daher auch nicht der Athos allein, und ich halte den Schluſs nicht für gewagt, daſs wir es hier nicht mit einer lokalen Erscheinung, sondern mit einer allgemeinen Phase in der neueren Geschichte des Mönchtums in der anatolisch-griechischen Kirche zu thun haben [3]. In der nachfolgenden geschichtlichen Übersicht werden wir daher unsern Blick nicht allein auf die Athosklöster richten, um der Geschichte dieser gerecht zu werden.

---

1) a. a. O. S. 37 f.

2) Was das *μον. ἰδιόρρ. τῶν Ἰβήρων* seinen Jeronten liefert, ist folgendes: Brot und getrockneter Fisch je nach Bedarf. Öl jeden Monat dem *ἁπλὸς μοναχός* 1 Okka (= 1,28 kg), dem *ἱερωμένος* 1½ Okka, den *προεστῶτες* deren 3. An Getränk jedem Jerontas täglich etwa 1¼ Okka gemischten Wein. Dem Wein aber wird in dreifacher Abstufung Wasser zugesetzt, am wenigsten für die *προεστῶτες*, mehr für die übrigen *γέροντες*, am meisten für die Klosterarbeiter. Im Winter erhalten die Jerontes so viel Butter, als die Metochieen liefern, zu Ostern jeder ein Osterlamm.

3) Anders und zu beschränkt Fallmerayer a. a. O. S. 38 und Jedeon a. a. O. S. 41 zu allgemein.

Streben nach Eigentum und unerlaubter Besitz ist schon in allen Zeiten des Mönchtums ein Vergehen gewesen, auf das man in Kinowien gefaſst sein muſste. Schon der Ewerjetinos führt in einem besonderen Kapitel zur Warnung vor dieser Übertretung der Regeln Erzählungen des Grigorios von Rom und des Kassianus an [1]. Athanassios der Gründer der Lawra bekämpft in seinem Typikon und in der Diatyposis energisch alle besitzlustigen Regungen seiner Brüder [2]. Ewstathios von Thessalonich tadelt ebenfalls, daſs die Mönche nicht auf den Eigenbesitz verzichten wollen [3]. Aber es findet sich in diesen Zeiten nicht einmal der Gedanke, daſs durch eine Klosterverfassung der Eigenbesitz thatsächlich erlaubt sein könne. Das verhängnisvolle Wort *ἰδιόῤῥυθμος* findet sich in dieser Beziehung zuerst in dem schon von Gass angezogenen Brief des Patr. Antonius von 1394 [4]. Derselbe erinnert die Mönche von Pantokratoros, daſs von den Wohlthätern des Klosters diesem die Besitzungen nur unter der Bedingung gegeben seien, daſs die Mönche *κοινοβιακῶς* lebten, *μηδένα* aber *τῶν μοναχῶν ἐπαδείας ἔχειν ἰδιόκτητόν τι καὶ*

1) Der genaue Titel des unter den Griechen unter diesem Namen bekannten Buches ist: *Συναγωγὴ τῶν θεοφθόγγων ῥημάτων καὶ διδασκαλιῶν τῶν Θεοφόρων καὶ Ἁγίων Πατέρων ἀπὸ πάσης γραφῆς θεοπνεύστου συναθροισθεῖσα παρὰ Παύλου τοῦ ὁσιωτάτου Μοναχοῦ, καὶ κτήτορος Μονῆς τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς Εὐεργέτιδος, καὶ Εὐεργετινοῦ ἐπικαλουμένου· ἥτις ληφθεῖσα ἐκ τῆς βιβλιοθήκης τῆς ἐν τῷ Ἁγιωνύμῳ Ὄρει ἱερᾶς βασιλικῆς τε καὶ πατριαρχικῆς Μονῆς τοῦ Κουτλουμούση ἐπονομαζομένης κτλ.* (Ven. 1783), fol. 1098 Seiten. Das Werk muſs vor dem 14. saec. zusammengestellt sein; bis da reichen die Handschriften von Ajion oros. Herausgeber war Nikodimos Ajioritis. Ein riesiges Material aus den *πατερικά, γεροντικά κτλ.* ist hineingearbeitet. Die fragliche Stelle ist im zweiten Buch, in der 6. *ὑπόθεσις*.

2) Das Typikon ist bei Jedeon abgedruckt. Von beiden besitze ich sichere Texte. Im ersteren heiſst es: *Παραφυλάξεις πάντως τὰ πάντα τὰ ἐν τῇ ἀδελφότητι κοινὰ εἶναι καὶ ἀμέριστα καὶ μηδὲν κατὰ μέρος τοῦ καθ' ἕκαστον εἰς ἐξαυθέντησιν μέχρι καὶ ῥαφίδος.* Jedeon S. 260 f.

3) Betrachtungen über den Mönchsstand. Übersetzt von Tafel (Berlin 1847), S. 58 ff.

4) Müller a. a. O. S. 241.

ἰδιόρρυθμον κτήσασθαι ἐν αὐτῇ, ἀλλὰ πάντα εἶναι κοινὰ τὰ παρ᾽ ἑκάστου διαπραττόμενα. Wie weit die Sache aber schon auf Ajion oros damals gekommen war, wie man schon Eigenes besafs und zu eigener Verfügung erwarb, zeigt das schon genannte Typikon des Manuil von 1406, das die ersten Mafsregeln gegen das idiorrhythmische System ergreift und es dennoch schon so ziemlich anerkennen mufs. Der Kaiser wendet sich zwar direkt nur an die Lawra, das Verhalten dieses als des ersten Klosters aber ist für die andern stets vorbildlich gewesen. In dem hierher gehörenden Stück wird zunächst streng verboten, dafs diejenigen, die ihrem Kloster irgendetwas zugebracht hätten, deshalb Anspruch auf besondere Verpflegung oder Auszeichnung erheben dürften. Dann aber wird doch fortgefahren: „*ἐὰν δὲ ἢ τῆς μονῆς ἐξέλθῃ ἀφηνιάσας, ἢ ἐν τῷ κελλίῳ αὐτοῦ παρὰ γνώμην τοῦ ἰδίου καθηγουμένου καθίσῃ, προσχήματι ἡσυχίας τὴν ἰδιορυθμίαν ἀσπασάμενος, τότε οὐδέ τι ἀπὸ τῆς μονῆς ὀφείλει λαβεῖν*“; so wird also dennoch ob zwar unter ungünstigen Bedingungen die *ἰδιορυθμία* erlaubt. Und ganz deutlich wird diese Konzession weiterhin gemacht, wo es heifst: „*ἐπεὶ δὲ τοῖς μοναχοῖς νῦν ἰδιόκτητα εὑρίσκονταί τινα κτήματα, πρόσοδον μερικὴν αὐτοῖς ἐκποιούμενα καὶ διὰ τοῦτο οὐ ῥαδίαν ἔχοντα τὴν ἀποβαλήν, τούτων μὲν τὴν χρῆσιν ἐχέτωσαν οὗτοι παρ᾽ ὅλην αὐτῶν τὴν ζωὴν ταῦτα γὲ καρπιζόμενοι*“. Nach dem Tode soll dieses Eigentum dem Kloster zufallen und ein derartiger Besitz überhaupt keinem Mönch wieder gestattet werden. Aber sollte das gelungen sein in der Zukunft, was in der Gegenwart nicht gelang? Szymeon von Thessalonich, der Jeremias des fallenden Rhomäerreichs, klagt daher gewifs mit Recht ganz allgemein über den idiorrhythmischen Verfall des Mönchtums: *Τίς ἱερεὺς τὰ τῆς ἱερωσύνης φυλάττει ἀλώβητα; τίς μοναχὸς τὰ τοῦ μοναχοῦ; οὐ πάντες ὁμοῦ ἠχρειώθημεν; τίς οὖν ἄρα θαυμάσει τῶν γινομένων τὴν χάριν; διατὶ δὲ συνέστησαν οἱ ναοί; διατὶ αἱ μοναί; οὐχ ἵνα ἐργαστήρια σωτηρίας ὦσι; νῦν δὲ, ὡς ἔφη Χριστὸς, τοὺς θείους οἴκους αὐτοῦ σπήλαια ποιοῦμεν λῃστῶν. ἁρπάζομεν τὰ ἱερὰ οἱ μοναχοί τε καὶ ἱερεῖς, ἀκαθάρτως ζῶμεν, ἰδιορύθμως. Τῶν προσευχῶν ἀμελοῦμεν, τοῖς συγγενέσι καὶ τοῖς*

φιλουμένοις καὶ προςκειμένοις ἡμῖν, τὰ τοῦ θεοῦ Πονηρῶς ἀναλίσκομεν[1]. Der Doppelsinn von *ἰδιόῤῥυθμος* wird hier fein verwendet. Dem *ἀκαθάρτως* beigeordnet stellt es die neue Lehre vom berechtigten Eigenbesitz in den Klöstern, die der Leser aus dem Worte hörte, unter das vernichtende Urteil einer Theorie vom Raube am Heiligen. Dem ähnlich schreibt Kallinikos der Patriarch, als er 1803 das Russenkloster reformierte „*διαβιοῦντές τε ὑπερηφάνως καὶ ἰδιοῤῥύθμως*"[2]. Die nächste Nachricht führt uns schon in das 16. Jahrhundert. In diesem scheint eine wirksame Reaktion zugunsten der *κοινόβια* stattgefunden zu haben. Watopedi wurde 1557 *κοινόβιον*[3]. Im Jahre 1574 wurde auf Befehl des Patr. Jeremias II durch den Patr. Szylwestros die Lawra zum *καθαρὸν κοινόβιον* umgebildet[4]. Um dieselbe Zeit etwa wurde im Szinaikloster der gleiche Kampf gekämpft. Dort war unter der Igumenie des weltlich gesinnten Makarios ebenfalls die gemeinsame Lebensordnung abhanden gekommen. Doch haben die Patr. von Alexandrien, Jerusalem und Antiochien die Neuerungen bald unterdrückt[5]. Hierher gehört

---

1) Szymeon gest. 1429. Seine Werke, im Urtext herausgegeben von Dossitheos v. Jerus. in Jassy 1683, wurden neugriechisch übersetzt und erschienen zuerst in Leipzig 1791. Diese Ausgabe ist mehrfach in Venedig nachgedruckt. Eine verbesserte Version erschien etwa 1880 in Athen. Ich citiere nach dem Urtext. Unsere Stelle steht S. 332.

2) *Περὶ τοῦ ζητήματος κτλ.* S. 141.

3) So berichtet Jedeon nach der Bemerkung eines bei Montfaucon, Biblioth. Coisl., p. 39 angeführten Cod. a. a. O. S. 167.

4) So erzählt Jeremias in seinem Typikon von 1574 (Müller a. a. O. S. 177), das ich nach dem Original abgeschrieben: *ἀποκαταστήσας καὶ τὸ θειότατον μοναστήριον τῆς ἱερᾶς λαύρας τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν ἀθανασίου τοῦ ἐν τῷ ἄθῳ κοινόβιον καθαρόν, ἐκ πολλῶν χρόνων ἰδιόρυθμον οὐ καλῶς διαρκέσαν, νῦν δὲ πάλιν κοινοβιακῶς διάγειν ἐκτελέσας. . . .* Dann werden auch alle Klöster ermahnt, *πρῶτον πάντων φιλαδέλφως κοινοβιακῶς . . . διάγωσι.*

5) *Νεκτάριος, πατρ. Ἱεροσ., ἐπιτομὴ τῆς ἱεροκοσμικῆς ἱστορίας* etc. Ausgabe von 1758, S. 217. *Ὅθεν συνέβη ἐκ τούτου, νὰ χαλάσουσι πολλαῖς τάξες τοῦ μοναστηρίου, καὶ αὐτὴ ἡ κοιναβιακὴ τάξις.* Das Buch, das eine ausführliche Geschichte des Szinai-Klosters enthält, erschien zuerst im Jahre 1677. Die Zeit des genannten Makarios er-

auch die Konstitution eines seinem politischen Namen nach unbekannten Klosters aus dem Jahre 1592, die von der Rückwandlung dieses Klosters in ein *κοινόβιον* handelt [1]. Wie heftig damals im allgemeinen der Kampf der beiden Lebensordnungen geführt wurde, sehen wir aus einer Schrift des Ajioriten Pachomios, aus der ich nach einem Cod. in Iwiron einige Auszüge gemacht habe. Da schreibt der Verfasser gegen die Idiorrhythmiker: *τοὺς ἰδιορύθμους ἀτελεῖς καὶ μέσους εἶναι τῆς τε κοσμικῆς καὶ μοναδικῆς πολιτείας καὶ παραβάτας τῶν συνθηκῶν αὐτῶν. εἰ δέ τις ἀντιλέγοιτο, ὅτι καὶ οἱ κοινοβιᾶται κτήματα ἔχουσι, καὶ οἱ ἐν ἡσυχίᾳ ἀνυπότακτοί εἰσιν, ἴστω ὅτι οἱ κοινοβιᾶται ἅπερ ἔχουσιν, οὐκ ἰδίως ἔχουσιν, ἀλλὰ κοινῶς καὶ ἕκαστος ὅπερ ἔχει τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ ἐστιν, οὐχ ἑαυτοῦ, ἐπειδὴ οὐκ ἐξουσιάζει τις αὐτῶν τι, πάντως ἀκτήμων ἐστίν. οὐ δὲ γὰρ κεκώλυται τὸ ἔχειν παρὰ τῇ γραφῇ, ἀλλὰ τὸ κακῶς ἔχειν. οἱ δὲ ἀναχωρηταὶ οὐχ᾽ ὑποτάσσονταί τινι, διότι ἐν ἐρημίᾳ ὄντες, οὐκ ἔχουσιν, ὃν ὑποταγήσονται.* Neben diesen und andern Ausführungen laufen bittere Klagen über den Luxus, der damals in den Klöstern getrieben wurde [2]. Auch über den Verfall der griechischen Klöster in Unteritalien lassen sich aus der Zeit Stimmen vernehmen [3]. Obwohl nun mit einigem Erfolge, namentlich von oben herab zugunsten des Kinowialsystems gearbeitet wurde, so hat dieses doch durchaus nicht die Herrschaft wieder genommen. Das läfst sich schon aus meinen spärlichen Quellen erkennen. Im Jahre 1644

---

giebt sich aus der seiner Absetzung, die nach Nektarios ins Jahr 1557 fällt. a. a. O. S. 218.

1) Von mir abgeschrieben aus einem Cod. Iber. Das Kloster wird genannt *μονὴ τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν ἰησοῦ χριστοῦ τῆς μεταμορφώσεως.* Hier wird in sehr heftigem Tone das kinowiale System wieder geltend gemacht. Am Ende werden die furchtbarsten Strafandrohungen ausgesprochen, *εἰ δέ τις φοραθείη ἤγουν φανερωθήσεται ἰδιοριθμήζων* (sic) *ἢ κλέπτων τὰ τοῦ κοινοβίου καὶ τῇ τάξει ἀλλοτρίως φρονεῖν ἢ ἐν τῇ μονῇ ἔχει τι κρυφίως ἢ ἔξω που μακρόθεν....*

2) Der Codex stammt aus dem Jahre 1540. Pachomios lebte im 16. Jahrhundert. Vgl. Jedeon, S. 210.

3) Pichler a. a. O. S. 512.

war das Kloster *τῆς Θεοτόκου* auf der Insel Chalki, also dicht bei der Hauptstadt, idiorrhythmisch [1]. Nektarios berichtet, dafs zu seiner Zeit kein *μοναχὸς ἰδιόῤῥυθμος* zum Igumenos des Szinaiklosters gewählt werden durfte [2]. Etwa in diese Zeit fällt die Umwandlung der *Νέα Μονή* auf Chios in ein *μον. ἰδιόῤῥυθμον*. Die Türken, so heifst es, hätten nach der Einnahme der Insel, das Kloster seiner Besitzungen beraubt, so dafs es seine Mönche nicht mehr haben ernähren können. Daher sei die gemeinsame Lebensordnung abgekommen. Verdächtig ist hier schon, dafs den Türken die Schuld aufgebürdet wird und im Widerspruch mit dem Bericht von der Armut wird gleich hernach erzählt, dafs man die alten Zellen in die (bequemen) Wohnungen der freien Mönche umgebaut [3]. Es darf daher bezweifelt werden, ob die Begründung des Nikiphoros eine richtige ist. Kurz nach dem Jahre 1735, in dem griechische Mönche das nach den

1) In diesem Kloster, das ja zu der theologischen Akademie umgewandelt wurde, findet sich nämlich ein Codex mit folgender Angabe. *αχμϑ', Ἰουνίου κζ' — Ἐγράφη ἐν τῇ ἱερᾷ καὶ βασιλικῇ Μονῇ τῆς Ὑπεραγίας Θεοτόκου, τῆς ἐν τῇ νήσῳ Χάλκῃ, διὰ χειρὸς τοῦ ταπεινοῦ Μητροπολίτου Νικαίας Πορφυρίου τοῦ γέροντος, προτροπῇ καὶ συνεργίᾳ τοῦ Πανοσιωτάτου Προηγουμένου Κυρίου Γαβριήλου καὶ Δικαίου ὄντος τῆς ἁγίας Μονῆς ταύτης...* Vgl. die Geschichte dieses Klosters von Bartholomäos Kutlumusianos S. 45. (Mein Exemplar hat kein Titelblatt, das Buch stammt etwa aus dem Jahre 1850.) Hier wird also ein Proigumenos genannt, der damals die Würde des Dikäos hatte. Einen Dikäos aber gab es in älterer Zeit nur in idiorrhythm. Klöstern, jetzt auch nur in Kinowien, wenn dieselben modernisiert sind. Aufserdem würde in einem Kinowion kein Proigumenos, d. h. ein gewesener Igumenos den Titel *Πανοσιώτατος* führen. Dafs der oberste Beamte der Skiten auch Dikäos heifst, gehört nicht hierher.

2) a. a. O. S. 183.

3) *Ἡ θεία καὶ ἱερὰ ἀκολουθία τῶν ὁσίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν, Νικήτα, Ἰωάννου καὶ Ἰωσήφ, τῶν κτιτόρων τῆς ἐν Χίῳ .. μονῆς, τῆς ἐπιλεγομένης Νέας .. παρὰ Νικηφόρου Χίου* (Ven. 1804). S. 85: *ἔπαυσεν ἡ κοινὴ τράπεζα καὶ ζωοτροφία τῶν ἀδελφῶν, καὶ καθ' ἕνας φροντίζει, πῶς νὰ ζήσῃ. ὄντας ὀλίγον καὶ μὴ ἱκανὸν εἰς τὴν χρείαν του, ἐκεῖνο ὁποῦ τοῦ δίδει τὸ κοινόν, ἡ λεγομένη δικονία. ὅθεν καὶ τὰ παλαιὰ ἐκεῖνα ἀσκητικὰ κελλία κατὰ τὴν παροῦσαν κατάστασιν μετεσκεύασαν..*

Kriegen der Russen mit den Türken in jener Zeit verödete Kloster Russiko übernahmen und besiedelten, fiel auch hier die kinowiale Lebensform [1]. Beide Systeme als gleichberechtigt scheint vorauszusetzen das Nomikon von 1753, dessen Verfasser dem angehenden Mönch folgende Ratschläge erteilt. *Εἰ μὲν καὶ εἶναι μοναστήριον κοινόβιον* (in das der Neuling eintreten will), *εἶναι χρεία νὰ παραδώσῃ ὅλον του τὸ πρᾶγμα, καὶ νὰ ἔχῃ τὴν ἔννοιαν ὅλην μόνος ὁ Ἡγούμενος, ὡσὰν πατέρας ὅλης τῆς ἀδελφότητος, καὶ αὐτοὶ νὰ φροντίζωσι μόνον καὶ μόνον τὴν ἔννοιαν τοῦ νοός τους, καὶ τῶν ἀρετῶν τους ... Εἰ δὲ καὶ ὑπάγῃ εἰς κανέναν Μοναχὸν γέροντα ἰδιόῤῥυθμον, ἢ εἰς Ἀσκητήν, νὰ στοχασθῇ πολλὰ καλά, μήπως καὶ τύχῃ ἀδόκιμος ὁ γέροντας ἐκεῖνος, καὶ ὁδηγὸς τυφλός ... Καὶ διὰ τὴν κυβέρνησιν τῆς ζωῆς του, ἢ πρέπει νὰ μάθῃ τέχνην, νὰ εὐγάνῃ τὸ ψωμί του, ἢ ἂν ἔχει ἄσπρα ..* [2].

Auf dem Ajion oros waren damals fast alle Klöster idiorrhythmisch. Und es mufs in ihnen damals ziemlich arg zugegangen sein. Ein anschauliches Bild der damaligen inneren Zustände giebt uns der Brief eines Ajioriten Dionyssios, der von der Kinotis um Rat gefragt war, wie man sich aus der allgemeinen Not retten könne, und in dem genannten Schreiben rücksichtslos die Gründe des allgemeinen Ruins der Klöster aufdeckt [3]. Allgemein fürchtete man danach, dafs der heilige Berg von Mönchen bald verlassen sein werde. Es herrschte nämlich starker Luxus unter den Mönchen. *Μόνον*, so sagt D., *τρῶτε καὶ πίνετε, ἐνδύνεσθε εὔμορφα, ὡσὰν Νυμ-*

1) *Περὶ τοῦ ζητήματος κτλ.*, S. 34 ff.

2) *Σύνοψις νέα βιβλίου νομικοῦ καὶ περὶ ἐξομολογήσεως* etc. (Ven. 1753), S. 183. Vgl. auch über dieses Buch den Aufsatz von Jedeon in *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, ἔτος η', ἀριθμ.* 2, S. 16.

3) Ich habe den Brief aus einem Codex in einem Kellion oberhalb Karyes abgeschrieben. Wer jener Dionyssios ist, kann ich nur vermuten. Er sagt von sich selbst in dem Briefe: *ἐφυγαδεύθην ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ ἐσιώπησα τόσους χρόνους.* Nun lebte Ende vorigen Jahrhunderts der höchst angesehene Ajiorit Dionyssios aus Zagora auf dem Askitenasyl der kleinen Insel Piperi, gegenüber der Athoshalbinsel. Dieser übersetzte auch die Werke Szymeons „des neuen Theologen" (Ven. 1790). Vgl. Szathas, *Νεολ. Φιλ.*, S. 615. Wahrscheinlich ist der Verfasser des Briefes dieser Dionysios.

φάδες ἐστολισμέναις, καβαλικεύετε ἄλογα εὐγενικά, μὲ σέλαις καλαῖς, μὲ μουκατερινὰ ζωνάρια[1]. Man trug *ῥάσα*, deren eines 500 Aspra kostete. Durch solches Leben waren die Klöster tief verschuldet und zwar an Juden, wahrscheinlich in Szalonik, denen die Zinsen mit den Kostbarkeiten der Klöster bezahlt wurden. *Ἀφήσαμεν τὸν κόσμον καὶ ἤλθαμεν εἰς τὴν ἔρημον καὶ ἐγίναμεν μοναχοὶ, νὰ εὕρωμεν ἐλευθερίαν, καὶ ἡμεῖς ἐγίναμεν δοῦλοι τῶν ἑβραίων. ὦ γῆ καὶ ἥλιε καὶ οὐρανέ! ἐὰν ἔχετε αἴσθησιν, ἀκούετε! Σημάδια εἴχατε πολλὰ τῶν βασιλέων καὶ δὲν τὰ ἐπωλήσατε, ἀμὲ τὰ ἐδώκατε εἰς τοὺς ἑβραίους καὶ τὰ ἐκέρδησαν μόνον διὰ τὸν τόκον.* . Das Kapital blieb man also schuldig, während doch die idiorrhythmischen Mönche ganz nettes eigenes Vermögen besafsen. *Εὑρίσκονται καὶ γέροντες ὁποῦ ἔχουν ἀπὸ πέντε χιλιάδες ἄσπρα καὶ τὰ κρατεῖτε* (Cod.: *κρατῆται*) *εἰς τὸν κόλπον σας καὶ ἐσεῖς τρέχετε πάλιν εἰς τοὺς ἑβραίους*. Der Bufsprediger empfiehlt daher nur erst einmal die Schulden zu bezahlen Jeder *ἰδιόῤῥυθμος* solle beisteuern, der eine mit 500, der andere mit 1000 Aspra. Und wenn das baare Geld nicht reiche, solle man die Kostbarkeiten der Klöster verkaufen. Dafs Dionyssios die Lage nicht zu schwarz zeichnet, kann man auch bei Makräos lernen. Auch dieser erwähnt mehrfach die Verschuldung der Klöster und nennt als Gläubiger *ἀλλόφυλοι* und *ἐθνικοί* in Szalonik[2]. Auch in dem Typikon des Gawriil wird der traurigen Lage ähnlich Erwähnung gethan und der Befürchtung Raum gegeben, das Ajion oros möchte veröden.

Es kann uns darum nicht wundern, dafs die Patriarchen am Ende des 18. Jahrhunderts eine starke Reaktion gegen das idiorrhythmische System einleiteten. Den Anfang machte Gawriil, indem er Xenophontos in ein *κοινόβιον* umwandelte[3]. Dem folgte Esfigmenu, wie ich aus einem Bittgesuch des Klosters von 1805, das die letzte Vergangenheit des Klosters

1) *τρῶτε* vulg. für *τρώγετε*, *καβαλικεύω* ich reite, *ἄλογον* das Pferd, *σέλα* Sattel, *μουκατερινά* ist mir unbekannt.

2) a. a. O. S. 350 und sonst.

3) Müller a. a. O. S. 190.

berührt, abgeschrieben habe. Die Umwandlung geschah 1796 auf Anregung des Erzbischofs Daniil von Thessalonich [1]. Der Igumenos Theodoritos, der das Bittgesuch geschrieben, entwirft in einer trefflichen Klosterchronik [2], die handschriftlich im Kloster aufbewahrt wird, ein sehr interessantes Bild von dem damaligen strengen Leben in Esfigmenu, das sich bis heute erhalten. *Νὰ βλέπῃ τὴν νέκρωσιν*, so beschreibt er das Aussehen der Mönche, *ἐν τοῖς ζῶσιν ἱεροῖς αὐτῶν σώμασιν ἐζωγραφισμένην, νὰ θεωρῇ τινας αὐτοὺς σχεδὸν ἀνέμονας, διότι εἰς οὐδένα βλέπει πρόσωπον ἐρυθρόν, ἢ σῶμα εὐτραφές, οὐδέποτε βλέποι γέλωντας.., βλέπει μίαν γαλήνην εἰς τὰ πρόσωπα αὐτῶν καὶ ἀταραξίαν. βλέπει σχῆμα καὶ πρόσωπον ἱλαρὸν καὶ εὐπρόσιτον, καὶ μὲ μίαν ἰσομετρίαν εἰς πάντα φερόμενον τὰ κινήματα.., οὐδεὶς ἀκούει τὰς βαρβαρικὰς καὶ ταραχώδεις φωνάς, μπρέ* [3], *ἢ ἐσύ, ἢ ἐσένα λέγω, ἢ μωρέ.* Vom Dezember 1801 ist das Sigill des Patr. Kallinikos datiert, das Szimopetra zu einem *κοινόβιον* macht [4]. Am 9. August 1803 wird durch ein Sigill gleichen Inhalts Russiko betroffen [5]. Zwischen 1807 und 1809 schreibt Nikodimos Ajioritis, daſs Dionyssiu und Kastamonitu neue Kinowien seien [6]. Karakallu bekommt 1813 seine gemeinsame Lebensweise zurück [7]. Diese Klöster werden 1819 als die Kinowien des heiligen Berges mehrfach genannt [8].

---

1) Vgl. Jedeon S. 317 und 192, wo aber als Jahr 1705 angegeben wird.

2) Jedeon's Mitteilungen aus einer solchen, a. a. O. S. 312 ff. können höchstens ein Auszug sein.

3) *μπρέ* ist ein sehr vulgärer Ausruf, wie unser „Holla", oder ein Anruf, wie unser „Sie da". Ausgesprochen bre! Die *γαλήνη* und *ἀταραξία*, ja auch das *ἱλαρὸν πρόσωπον* kann ich bei den Esfigmeniten aus Erfahrung bezeugen. Sie erfüllen in der That das Gebot des Herrn Matth. 6, 17. 18.

4) Müller a. a. O. S. 192.

5) Müller a. a. O. S. 192. Abgedruckt in *Περὶ τοῦ ζητήματος κτλ.*, S. 140 ff.

6) *Ὁμολογία πίστεως.* S. 23: *τῆς ἱερᾶς μονῆς τοῦ Διονυσίου, τοῦ νῦν κοινοβίου.* S. 69: *ἐν τῷ νέῳ κοινοβίῳ τοῦ Κωνσταμονίτου.*

7) Das Sigill des Patr. Kyrillos bei Müller a. a. O. S. 192.

8) Vgl. die Subskribentenverzeichnisse des Kipos Chariton und des Szynaxaristis von 1819.

Während des Aufstandes und der türkischen Invasion ruhen alle diese Fragen. In Russiko wurde 1833 durch den berühmten Patr. Konstantios I, nachdem die Ruhe auf Ajion oros wieder eingekehrt war, mit einem Sigill die gemeinsame Lebensordnung bestätigt [1]. Ajiu Pawlu gesellte sich 1839 den Kinowien bei, wie man mir im Kloster sagte. Nach 1841 sind dann noch Grigoriu, Sographu und Kutlumussi [2] zu den Klöstern mit gemeinsamem Leben übergetreten. Nur inbezug auf das letzte ist mir für diesen Schritt das Jahr bekannt, nämlich 1857 [3]. Demnach sind jetzt die Klöster Dionyssiu, Kutlumussi, Sographu, Karakallu, Szimopetra, Ajios Pawlos, Sfigmenu, Xenophontos, Grigoriu, Russiko und Kastamonitu Kinowien. Es steht auch zu erwarten, daſs die Zahl der idiorrhythmischen Klöster noch sich vermindern wird, denn diese haben die allgemeine Meinung gegen sich. Der schon genannte *Χριστοφόρος* spricht wohl mit den Worten: *τὰ αἴτια, ἅτινα διέφθειρον καὶ διαφθείρουσι σπουδαίως τοὺς μοναχούς, συγκεφαλαιοῦνται εἰς τὰ δύο ταῦτα. Α', εἰς τὸν ἰδιόῤῥυθμον βίον καὶ Β', εἰς τὴν εἴσοδον γυναικῶν ἐν τοῖς μοναστηρίοις* [4] die allgemeine und berechtigte Stimmung der griechischen Kreise aus. Der letzte Vorwurf paſst bekanntlich auf die Klöster von Ajion oros nicht.

Es mag noch bemerkt werden, daſs durch den Einfluſs der Slaven auch kinowiatische Skiten [5] sich gebildet haben, offenbar um bei passender Gelegenheit in selbständige Klöster umgewandelt zu werden.

1) Abgedruckt in: *Περὶ τοῦ ζητήματος κτλ.*, S. 159 ff.

2) 1841 sind diese noch idiorrythmisch nach dem Subskribentenverzeichnis der zweiten Ausgabe des Pidalion von 1841.

3) Die von Pischon (a. a. O. S. 27) erzählte Geschichte von dem Brande des Klosters, der am Tage jener Reformation den Klosterflügel verzehrte, habe ich auch vernommen. Doch hat Pischon die Parteien vertauscht.

4) *Ἡ θεία μάστιξ*, S. 207.

5) Die Namen bei Jedeon a. a. O. S. 57. Unter diesen Skiten ist die bedeutendste die *τοῦ Ἁγίου Ἀνδρέου*, meist *τὸ Σεράγιον*, das Szeraï genannt.

Was nun die Regierung der Klöster durch ihre Beamten betrifft, so scheint mir der Unterschied zwischen der Besitz erlaubenden und verbietenden Verfassungsform in dieser Hinsicht gar nicht so stark hervorzutreten, wie man meist angiebt. In den kinowiatischen Klöstern, wie in den idiorrhythmischen liegt die regierende Macht bei der Brüderschaft. Diese ist in den letzteren ständig vertreten durch die *σύναξις τῶν προεστώτων*, die meist bis zu fünfzehn Mitgliedern zählt [1]. Diese Versammlung setzt sich zusammen aus den *ἱερομόναχοι*, die eine Zeit lang im Auslande als *οἰκονόμοι* der Metochien sich bewährt haben, und aus den reichsten und begabtesten *ἁπλοὶ μοναχοί*. Alle diese führen den Titel *προηγούμενοι* und werden als solche mit der alten *τάξις ἐπὶ προχειρίσει ἡγουμένου* eingeführt [2]. In den Kinowien ist die Macht der Brüderschaft ständig vertreten durch die drei Epitropi, die gegeneinander gleichberechtigt, dem Igumenos als *συμβούλιον* zur Seite stehen. Hinter diesem aber wartet stets die Gesamtheit der das *σχῆμα* tragenden Mönche, die, mit einfacher Majorität den Igumenos absetzen können, wenn sie nur der Zustimmung der Mehrzahl der Antiprosopi in Karyes sicher sind. So mag wohl mein Gewährsmann für die letzten Nachrichten, ein alter erfahrener Ajiorit, recht haben, wenn er sagt, die Macht des Igumenos erstrecke sich nur auf *ἐκκλησία* und *τράπεζα*, die Verwaltung läge in den Händen der Brüderschaft. Das meiste wird hier aber auf die Persönlichkeit des Igumenos ankommen. Die Verwaltungsbeamten in den idiorrhythmischen Klöstern [3], die etwa dem Igumenos der Kinowien entsprechen, sind bekanntlich die beiden *ἐπίτροποι*, die stets auf ein Jahr von der *σύναξις* gewählt werden. Im Kloster des Szinai ist auf höchst lehrreiche Weise das eine Verwaltungssystem mit dem anderen verschmolzen und so vielleicht die

---

1) Die Zahl wahrscheinlich nach der S. 406, Anm. 2 angeführten Stelle aus dem Typikon des h. Athanassios.

2) *Εὐχολόγιον τὸ μέγα* (Ven. 1851).

3) So schon für die Lawra 1779. Vgl. das Proskynitarion der Lawra von 1780, S. 23.

Klosterverfassung der Zukunft vorgebildet. Das Kloster ist Kinowion und ernährt daher seine Mönche ganz. An der Spitze steht ein Igumenos. Ihm zur Seite als *συμβούλιον* die *σύναξις τῶν πατέρων*. Aufserdem aber existiert noch ein Verwaltungsausschufs, wie das *συμβούλιον* der Athosklöster. Dasselbe wird gebildet vom *δικαῖος*, dem *σκευοφύλαξ* und dem *οἰκονόμος* [1].

II.

Das Lebensziel der Ajioriten und ihre Mittel dasselbe zu erreichen.

Es berichten zwar Fallmerayer und auch Pischon viele Einzelheiten von dem askitischen Leben der Athosmönche, sie wissen auch von einem Rest des Hesychasmus aus dem 14. Jahrhundert, der im geheimen sich auf dem heiligen Berge fortpflanze, doch vermögen sie einmal über das letztere nur ungenügende Auskunft zu geben, vor allem verbinden sie nicht die Mystik und Askisis durch Angabe eines Lebenszieles, das zu erreichen diese beiden Bestrebungen als Mittel begriffen werden könnten. Eine einheitliche Lebensanschauung wird man aber doch bei der heiligen Berggemeinde, die auf eine so lange ungestörte Entwickelung zurückblickt,

---

1) *Περικλῆς Γρηγοριάδης* „*Ἡ ἱερὰ μονὴ τοῦ Σινᾶ*" etc. (Jerusalem 1875), S. 193 ff. Ein neuerer Kanonismos, wie ein solcher scheint als Wahlkapitulation von jedem neuen Igumenos konzediert werden zu müssen, findet sich zum Teil abgedruckt in *Ὑπόμνημα τοῦ ἀρχιεπ. τοῦ θεοβ. ὄρ. Σινᾶ* (Konstant. 1867), S. 54 ff. Da heifst es z. B. gerade inbezug auf unsere Frage: *Τὸ συμβούλιον τουτο εἶναι ἡ σύναξις τῶν Πατέρων, ἧς προεδρεύει ὁ Ἀρχιεπίσκοπος. Αἱ ἀποφάσεις περὶ τῶν κοινῶν πραγμάτων, διὰ νὰ ἔχωσιν ἰσχύν, πρέπει νὰ γίνωνται ἐν συνελεύσει καὶ κατὰ πλειοψηφίαν νὰ καταρτίζωνται. οὐδεμίαν δὲ ἔχει ἰσχὺν ἀπόφασις γινομένη παρὰ μόνου τοῦ Ἀρχιεπισκόπου ἢ τῶν πατέρων τῆς συνάξεως*. . . Der Igumenos des Klosters hat bekanntlich den Titel *Ἀρχιεπίσκοπος τοῦ Σινᾶ*. Über die übrigen Beamten der Klöster vgl. den Anhang I.

erwarten dürfen [1]. Um hierüber aber die richtigen Kenntnisse zu erhalten, genügt es nicht, nach mündlichen Mitteilungen zu haschen. Bei diesen Dingen, die der Natur der Sache nach ein Mensch dem andern und nun gar einem Fremden nicht am ersten Tage und meist gar nicht mitteilt, müssen wir uns ganz besonders an die Litteratur von Ajion oros wenden. Nun kennen wir einen Klassiker der ajioritischen Neuzeit, dessen Schriften sich weit über den Athos hinaus in der griechischen Kirche fast eines normativen Ansehens erfreuen. Es ist der schon mehrfach erwähnte Nikodimos Ajioritis, der in verschiedenen Schriften auch von dem Lebensziel der Mönche handelt und dem Weg, auf dem man zu jenem gelangen kann [2].

Das Ziel alles menschlichen Lebens, so sagt Nikodimos, namentlich aber des mönchischen ist die Vereinigung mit Gott. *Τὸ μεγαλίτερον καὶ τελειότερον κατόρθωμα, ὁποῦ ἠμπορεῖ νὰ εἰπῇ, ἢ νὰ συλλογισθῇ ὁ ἄνθρωπος, εἶναι τὸ νὰ πλησιάσῃ τινὰς εἰς τὸν θεὸν καὶ νὰ ἑνωθῇ με αὐτόν* [3]. Drei Theorieen nun bestehen auf Ajion oros über den Weg, zur Vereinigung mit Gott zu gelangen. Die einen betonen die *νηστείας*, *ἀγρυπνίας* u. s. w., also die Askisis im engeren Sinne, andere *πολλὰς προσευχὰς καὶ μακρὰς ἀκολουθίας*, also den Kultus. Wieder andere legen den Nachdruck *εἰς τὴν νοερὰν προσευχήν*, *εἰς τὴν μοναξίαν καὶ ἀναχώρησιν*, *εἰς*

1) Es ist nun einmal nicht so, wie De Vogüé in seinem „Syrie, Palaestine, Mont Athos“ etc., das 1887 in der dritten Auflage erschienen ist, aus der voreingenommenen Blasiertheit eines alternden Kulturvolkes sagt: Religieux ou laïque, le Grec trouve la vie douce, le soleil chaud; l'élan désespéré, qui emporte au ciel le mystique lui est aussi étranger, que le spleen etc. . . il reste sur la terre, qu'il tient pour bonne, p. 310.

2) Im zweiten Anhang zu diesem Aufsatz habe ich versucht, eine kurze Charakteristik dieses Mannes zu geben, soweit dieselbe für uns hier von Nutzen sein kann. Dort auch Auskunft über das Werk, auf das wir uns hier namentlich stützen, sein *Συμβουλευτικὸν περὶ φυλακῆς τῶν πέντε αἰσθήσεων κτλ.* (1801). Neu aufgelegt Athen 1885.

3) *Ἀόρατος πόλεμος κτλ.* (Ven. 1796), S. 1. Auch S. 197. Ganz ähnliche Stellen im *Συμβ.* S. 127. 160. 161.

τὴν σιωπήν, εἰς τὴν κανονικὴν γύμνασιν [1], also auf die Mystik, die die Einsamkeit voraussetzt. Nikodimos will nun alle drei Mittel verbinden, um zum Ziel zu gelangen, und wenn er gerade in den uns hier leitenden Büchern den Kultus nicht besonders hervorhebt, so braucht man nur die vielen Akoluthieen von Heiligen, die er verfaſst hat, zu bedenken, um gewiſs zu werden, daſs Nikodimos auch dem Kultus sein Recht widerfahren läſst. Seine Meinung läſst sich dahin bestimmen. Die Einigung mit Gott wird erreicht durch das negative Mittel der Askisis und das positive der *προσευχή*, deren Spitze und Krone aber die *νοερὰ προσευχή* ist.

Der Mensch besteht aus *σῶμα* und *νοῦς*, so läſst sich Nikodimos über seine Anthropologie vernehmen, die für seine religiösen Anschauungen grundlegend ist. Der *νοῦς* hat drei Kräfte, die *δύναμις νοερά, λογιστική* und *θελετική* [2]. Der Hauptsitz des *νοῦς*, wo seine *οὐσία* gefunden wird, ist das Herz. Darum wohnt auch hier das *λογιστικόν* und das *θελετικόν*. Im Gehirn wohnt nur eine *ἐνέργεια* von ihm, das *νοερόν* [3]. Der *νοερὰ δύναμις*, oder kurz dem *νοερόν* werden durch die fünf Sinne mit den Nerven, die im Gehirn ihre Wurzel haben, die Einwirkungen der Auſsenwelt überbracht, und die Thätigkeit des *νοερόν* ist es, diese als Empfindungen vorzustellen [4]. Das Beziehen und Verbinden der Empfindungen und Vorstellungen besorgt das *λογιστικόν*. Das Gefühl und der Willen endlich, samt ihren Erzeugnissen gehören zum Bereich des *θελετικόν*. Die Phantasie, die dem Menschen die alten Empfindungen aufbewahrt und beliebig verändert, ist erst durch die Sünde in die Welt gekommen [5]. Sie ist ein Werkzeug des Teufels.

---

1) *Ἀόρατος πόλεμος*, S. 2. Vgl. hierzu Harnack, Das Mönchtum u. s. w. (Gieſsen 1881), S. 24.

2) *Συμβ.* S. 27 ff.

3) Ebenda S. 150 ff.

4) Ebenda S. 31 ff.

5) Vgl. namentlich *Συμβ.* S. 137—148 und *Ἀόρ. πόλ.* Kap. 25, die furchtbar deutlich von den Versuchungen erzählen, in die den Einsamen die Phantasie führt.

Es ist nun die eigentliche Natur des *νοῦς* nach dem Geistigen, d. h. nach dem wahrhaft Guten zu streben, das *σῶμα* aber sehnt sich immerfort nach dem Materiellen (*ὑλικά*), d. h. nach dem, was nicht gut ist [1]. Das gottgewollte Verhältnis zwischen *νοῦς* und *σῶμα* ist natürlich, daſs dieses von jenem beherrscht werde [2]. In Wirklichkeit aber findet das umgekehrte Verhältnis zwischen beiden statt. Der *νοῦς* ist vom *σῶμα* geknechtet, er liebt mit diesem die *αἰσθητά* und *ὑλικά*, denn mindestens die ersten fünfzehn Jahre des Lebens kann der *νοῦς* seine Herrschaft nicht ausüben und in der *νοητῇ ἡδονῇ* seine Nahrung finden [3]. Demnach erscheint der *νοῦς ὡσὰν ἕνας ἀπονεναρκωμένος, ἢ μᾶλλον εἰπεῖν δεδεμένος ἀπὸ τὰς πέντε αἰσθήσεις, ὡσὰν ἀπὸ σιδηρᾶ σχοίνια* [4].

Diese höchst verderbliche Entwickelung im Leben des Menschen muſs rückgängig gemacht werden, wenn das Ziel, die Vereinigung mit Gott, erreicht werden soll. Der Geist muſs gelöst werden von den sinnlichen Verbindungen, die er eingegangen ist. *Ὅλος ὁ ἀγών, καὶ ἡ σπουδὴ καὶ ἡ τελειότης τῶν σπουδαίων καὶ ἐναρέτων εἶναι, τὸ νὰ ἐξαλείψουν μὲν ἀπὸ τὸν νοῦν τους κάθε σχῆμα, καὶ εἶδος καὶ νόημα, ὁποῦ ἐτυπώθησαν εἰς αὐτόν, νὰ τὸν καταστήσουν δὲ ἁπλοῦν, ἀνείδεον, ἀσχημάτιστον καὶ ἄμορφον καὶ οὕτω διὰ τῆς τοιαύτης ἁπλότητος καὶ μὲ τὸν θεὸν νὰ ἑνωθοῦν, καὶ πρὸς τὴν πρώτην ἐκείνην καὶ νηπιώδη κατάστασιν νὰ ἐπιστραφοῦν* [5].

Diese Reinigungsdisziplin des *νοῦς* kann sich folgerichtig nur darauf richten, dem *νοῦς* durch die fünf Sinne keine sinnlichen oder genauer sinnlich-schädlichen Empfindungen mehr zuzuführen. Die Sinne müssen demnach einer ganz genauen Zucht unterworfen werden. (Negative Askisis).

Die gröſste Gefahr, die dem Auge droht, entspringt aus

---

1) Ebenda S. 29.
2) Ebenda S. 30.
3) Ebenda S. 37. 39 ff.
4) Ebenda S. 39.
5) Ebenda S. 127, ähnlich S. 41.

dem Anblick des Weibes. Man vermeidet es daher am besten ganz mit Frauen zu verkehren, oder solche anzusehen. Auch soll man nicht in Spiegel sehen, und deshalb auf diese gefährlichen Möbel lieber verzichten, denn lächerliche Selbstliebe erweckt das Sichbeschauen im Spiegel. Man sehe dafür die herrliche Natur an oder die schönen Malereien der Kirchen. Auch das geschlossene Auge (den Schlaf) gilt es zu behüten. Langes Schlafen weckt die Phantasie [1].

Die Disziplinierung des Gehörs muſs namentlich das verhindern, daſs man Frauenstimmen und weltliche Lieder hört. Auch Singvögel und kleine kläffende Hunde thut man besser nicht zu halten [2].

Bei der Bewahrung des Geruchssinnes soll man sich ja inacht vor Wohlgerüchen nehmen, unter keinen Umständen sich der schändlichen Gewohnheit des Tabakrauchens hingeben [3].

Will man die Zunge recht erziehen, soll man vor allem im Essen sehr maſsvoll sein und die kirchlichen Fasten genau inne halten. Das Lachen gewöhnt man sich am besten ganz ab, höchstens darf man's bis zu einem *μειδίασμα* kommen lassen. Zungensünden, Fluchen u. dgl. sind natürlich nicht erlaubt [4].

Um endlich den Tastsinn in rechte Zucht zu nehmen, vermeide man die Berührung des Leibes anderer Menschen, namentlich junger Leute, man trage keine kostbaren Gewänder und verzichte auf allen äuſseren Schmuck. Man schlafe nicht auf weichem Lager. Man spiele nicht Dame u. s. w. Endlich nehme man nicht unnötigerweise Kopf- und Fuſsbäder, denn diese verweichlichen den Leib [5].

Die verführenden Gebilde der Phantasie bekämpft man

---

1) Ebenda S. 48—62.

2) Ebenda S. 63—68.

3) Ebenda S. 69—76. Über das Rauchen sehr ausführlich und mit Humor S. 74.

4) Ebenda S. 76—95.

5) Ebenda S. 96—120.

recht, wenn man dieselben mit Absicht nicht beachtet und seine Gedanken auf anderes, etwa auf die letzten Dinge, das Leiden Christi u. s. w. richtet [1].

In dem Maſse nun, wie diese Disziplin der Sinne geübt wird, wird die *νοερὰ δύναμις* im Gehirn, die durch die sinnlichen Vorstellungen festgehalten war, frei und muſs sich nun mit den anderen Kräften im Herzen zu verbinden streben. Denn im Herzen ist ja die *οὐσία* des *νοῦς* und das Herz ist das *ὄργανον* desselben. Damit der *νοῦς* also handeln kann, um sich mit Gott zu einen, muſs er im Herzen gesammelt werden [2]. Besonders gilt aber noch in unserem Falle: *ἐπειδὴ δὲ ὁ Θεὸς εἶναι καὶ τρία καὶ ἕνα, πρέπει καὶ ὁ κατ' — εἰκόνα αὐτοῦ ἄνθρωπος νὰ γένῃ καὶ τρία καὶ ἕνα, διὰ νὰ ὁμοιάζῃ μὲ τὸ πρωτότυπόν του, καὶ ἀκολούθως διὰ νὰ ἑνωθῇ μὲ αὐτό* [3].

Diese Vereinigung der drei Thätigkeiten des *νοῦς* im Herzen geschieht nun nach Anweisung der Väter durch die *νοερὰ προσευχή*. Man wähle dazu einen stillen Ort, ziehe sich dahin am besten des Abends wenigstens eine Stunde zurück [4]. Dann beuge man, oder jedenfalls der Anfänger, das Haupt nach vorn, so daſs das Kinn die Brust erreicht [5]. Durch diese Stellung wird ein Kreis dargestellt und der *νοῦς*, der sich in einer solchen Richtung bewegt, muſs sich

---

1) Ebenda S. 137—148.

2) . . *τώρα εἶναι ἀκόλουθον, νὰ ἐπιστρέφῃ αὐτὴν* (sc. d. *νοερὰ δύναμις*) *καὶ εἰς τὴν ἰδικήν του οὐσίαν . . . νὰ γυρίσῃ τὸν νοῦν τῆς μέσα εἰς τὴν καρδίαν του, τὴν οὖσαν ὄργανον τῆς τοῦ νοὸς οὐσίας.* Ebenda S. 158.

3) *Ἀόρατος πόλ.* S. 197.

4) *κ' ἂν τ' οὐλάχιστον ἂς ἔχῃ μίαν, ἢ δύω ὥρας διωρισμένας, μάλιστα κατὰ τὸ ἑσπέρας, καὶ ἐν τόπῳ ἡσύχῳ, καὶ σκοτεινῷ ἀποσυρομένη ἂς ἀδολεσχῇ εἰς τὴν ἱερὰν καὶ πνευματικὴν ἐργασίαν ταύτην. Συμβ.* S. 165. Doch ist dieses geringe Zeitmaſs nur für Weltgeistlichkeit gemeint.

5) *ἡ ἐπιστροφὴ δὲ αὔτη τοῦ νοὸς συνειθίζει νὰ γίνεται εἰς τοὺς ἀρχαρίους, καθὼς διδάσκουσιν οἱ θεῖοι Πατέρες οἱ Νηπτικοὶ μὲ τὴν κλίσιν τῆς κεφαλῆς καὶ τοῦ πώγωνος ἀκούμβισμα ἐπάνω εἰς τὸ στῆθος.* Ebenda S. 158. *ἀκούμβισμα* wohl vom lat. accumbo.

sicher treffen und vereinigen [1]. Kommt der *νοῦς* nun im Herzen an, soll er sich des *λογιστικόν* bemächtigen und dieses zwingen, dafs es nichts anderes denkt oder innerlich spricht als die sogenannte *μονολόγιστον εὐχήν*: „*Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, Υἱὲ τοῦ Θεοῦ, ἐλέησόν με.*“ Dazu soll das *νοερόν* auch das *θελητικόν* in Bewegung setzen, damit dieses das Gebet mit allem *θέλημα, δύναμις* und *ἀγάπη* begleitet [2]. Dabei soll der Betende aber nicht zusammenhängend atmen, sondern jedesmal den Atem anhalten, bis er einmal die Worte des Gebetes herausgestofsen [3]. Dadurch wird die Thätigkeit des *νοῦς ἑνοειδής, διαυγής* und *ἐπιτηδειοτέρα εἰς τὴν ἕνωσιν τῆς ὑπερφυσικῆς ἐλλάμψεως τοῦ Θεοῦ* [4]. Durch das Gleichmäfsige des Atmens wenden sich alle Kräfte der Seele mehr zum *νοῦς* hin und dadurch zu Gott. So gerät denn der Geist *ἔξω πάντων τῶν ὄντων αἰσθητῶν καὶ νοητῶν*, d. h. in die Sphäre, wo Gott ist. Daher eint das Gebet mit Gott [5].

Das neue und vollkommene Leben nun, das durch die momentane Einigung mit Gott in dem Gebet in Erscheinung getreten und sich in brennender Jesusliebe und in starken sittlichen Antrieben äufsert [6], mufs, nachdem die negative Zucht der Sinne das Ihrige gethan hat und noch immer thut, jetzt in positiver Weise gefördert werden. Der *νοῦς* mufs mit dem, was ihm gleichartig ist, gespeist werden. Er mufs zu den *πνευματικαὶ καὶ οἰκεῖαι τοῦ νοός ἡδοναὶ* geführt werden. Deren giebt es nun sechs.

Der *πρῶτος τόπος τῶν πνευματικῶν ἡδονῶν* ist das Thun

---

1) *Ὀνομάζεται δὲ ἡ ἐπιστροφὴ αὕτη ἀπὸ τὸν Ἀρεοπαγίτην Διονύσιον, ἐν οἷς ἀναφέρει περὶ τῶν τριῶν κινήσεων τῆς ψυχῆς, κυκλικὴ καὶ ἀπλανὴς κίνησις τοῦ νοός. διατὶ, καθῶς ἡ περιφέρεια τοῦ κύκλου αὐτοὺς εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέφει καὶ ἑνοῦται, ἔτζι διὰ τῆς τοιαύτης καὶ ὁ νοῦς αὐτὸς εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέφει καὶ γίνεται ἕν.* Ebenda S. 158 f.

2) Ebenda S. 160.

3) Ebenda S. 161.

4) Ebenda S. 163.

5) Ebenda S. 166.

6) Ebenda S. 175 ff.

aller göttlichen Gebote, die im Gesetz und Evangelium enthalten sind [1].

Als *δεύτερος τόπος* gilt die Erwerbung aller Tugenden [2].

Die heilige Schrift ist der *τρίτος τόπος* der geistlichen Freuden [3].

Οἱ λόγοι τῶν κτισμάτων bieten die vierte Gelegenheit, sich geistlich zu erfreuen [4].

Zum fünften kann der *νοῦς* sich an den *λόγοι τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας* ergötzen [5]. Hier hört man meistens von der Menschwerdung des *προαιώνιος λόγος*.

Die höchsten Freuden aber bietet der sechste *τόπος*, nämlich die *θεωρία τῶν τοῦ θεοῦ προσόντων* [6]. Um zu diesem Schauen zu gelangen, muſs der Geist sich über die gesamte irdische und geistige Welt erheben, dann sieht er *τὴν ἀσύγχυτον μονάδα καὶ ἀδιαίρετον τριάδα, τὸ πρῶτον καὶ καθαρώτατον καὶ ἁπλούστατον Ὂν . . . ὡς ὑπερούσιον μὲν ἥλιον τὸν θέον, ὡς φυσικὰς δὲ καὶ οὐσιώδεις ἀκτῖνας ἀποπάλλοντα, τὰς συναϊδίους αὐτοῦ τελειότητας . . . καὶ ἄκτιστα αὐτοῦ προσόντα καὶ φυσικὰ ἰδιώματα* [7]. Die höchste dieser göttlichen Eigenschaften ist das *θεῖον φῶς*. Das Schauen des göttlichen Lichts dient erst dazu, alle anderen Eigenschaften Gottes zu erkennen [8].

Wenn der *νοῦς* nun die herrlichen Eigenschaften oder Vollkommenheiten Gottes schaut, gerät er in einen *ὠκέανον ἀγαλλιάσεως*. Diese Seligkeit unterscheidet sich nicht von der des ewigen Lebens [9]. Der *νοῦς* beruhigt sich aber nicht dabei, sondern er strebt vom Begreifbaren Gottes weiter zum Unbegreifbaren. Indessen kann er nicht über seine

---

1) Ebenda S. 182—188.

2) Ebenda S. 189—208.

3) Ebenda S. 209—225. Geistig und geistlich fällt hier zusammen.

4) Ebenda S. 226—243.

5) Ebenda S. 243—259.

6) Ebenda S. 259—277.

7) Ebenda S. 260 f.

8) Ebenda S. 272—278.

9) Ebenda S. 261 f.

Schranken hinaus. Eine heftige Liebe aber ist das Resultat dieses erfolglosen Ringens. Durch die Liebe nun zieht er Gott zu sich herab: *τοιοῦτον καὶ ὁ ἐρωμένος θεὸς συγκαταβαίνει ἀπὸ τὸ ὕψος του πρὸς τὸν ἐραστὴν νοῦν καὶ ἑνοῦται καὶ θεοῖ καὶ χαριτόνει αὐτόν* [1].

Das sind die Grundlinien der Gedanken des Nikodimos. Es ist zu bemerken, daſs die beiden Hauptbegriffszüge, der von der negativen und der von der positiven Disziplin, in schwere Formen von Mystik auslaufen, die nur dem System zu Liebe getrennt sind. Die *νοερὰ προσευχή* gehört mit dem Schauen der göttlichen Eigenschaften zusammen. Die *νοερὰ προσευχή* ist es ja, die über die gesamte irdische und geistige Welt sich erhebt und eben in diesem auſserweltlichen Zustand (*ἔκστασις*) schaut der Geist die Eigenschaften Gottes. Doch wollen auch diese zwei Wirkungen der *νοερὰ προσευχή*, die sittlich umwandelnde und erneuernde und die zur Vision führende, auseinandergehalten sein, wie wir auch unten bestätigt finden werden.

Es ist nun hier nicht der Ort nachzuweisen, wie abhängig Nikodimos von den groſsen Hesychasten des 14. Jahrhunderts [2] ist, auch nicht, wie weit abendländische Einflüsse auf ihn eingewirkt haben. Wollten wir aber vollständig sein, so müſsten wir hier, um das Lebensziel der Ajioriten und ihre Mittel, dasselbe zu erreichen, vollends nachzuweisen, aus der Erfahrung und Betrachtung diejenigen Thatsachen zusammenstellen, die das Schema des Nikodimos in Wirklichkeit ausfüllten. Das müssen wir uns versagen, da wir dabei vielfach längst Bekanntes wiederholen müſsten,

---

1) Ebenda S. 267.

2) Die von ihm am meisten in seinen Werken angegangenen sind Grigorios Palamas, namentlich dessen: *περὶ προσευχῆς κτλ.*, Philokalia, S. 962 ff., dann des *Νικηφόρου μονάζοντος λόγος περὶ νήψεως καὶ φυλακῆς καρδίας*, ebenda S. 867 ff., ferner *τῶν ἐν μοναχοῖς Καλλίστου καὶ Ἰγνατίου τῶν Ξανθοπούλων μέθοδος καὶ κανὼν ἀκριβὴς περὶ τῶν αἱρουμένων ἡσυχῶς βιῶναι*, ebenda S. 1017 ff. Belehrend ist auch ein Bruchstück aus der Schrift eines sonst wohl unbekannten Hesychasten, des *Ἰωσὴφ Καλοθέτης*, der sich über das Aufleuchten des göttlichen Lichtes verbreitet. *Κῆπος χαρίτων*, S. 222.

wir verweisen namentlich auf Fallmerayer, dessen Angaben sich nun ohne Mühe im Zusammenhang der ajioritischen Gedankenkreise begreifen lassen. Wir begnügen uns, auf einige Thatsachen hinzuweisen, die, noch weniger ausgesprochen, zur weiteren Illustrierung der Gedanken des Nikodimos dienen.

Wenn der fünfte *τόπος*, wo der *νοῦς* sein geistliches Vergnügen finden soll, das Gebiet der *λόγοι τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας* ist, so haben wir ohne Zweifel recht anzunehmen, dafs der *νοῦς* diese Freuden am meisten in den kirchlichen Gottesdiensten geniefsen wird [1]. Auf dem Gebiet des Kultusbetriebs scheinen die letzten Jahrhunderte bedeutende Änderungen herbeigeführt zu haben. Die sieben Gebetsstunden, die *ἑπτὰ αἰνέσεις τῆς ἐκκλησίας* heifsen zur Zeit des Szymeon von Szalonik *μεσονυκτικόν*, *ὄρθρος* oder *πρώτη*, *τρίτη*, *ἕκτη*, *ἐννάτη*, *ἑσπερινός*, *ἀπόδειπνον* [2]. Alle diese wurden damals noch in Szalonik kirchlich gefeiert, als selbst schon in Konstantinopel die öffentliche Feier derselben bis auf die des *ὄρθρος* und des *ἑσπερινός* abgekommen war [3]. Zur Zeit des Nikolaos Wulgaris haben sich die Namen dahin geändert, dafs die *πρώτη* vom *ὄρθρος* geschieden, dagegen die *τρίτη* und *ἕκτη* in eine, die *τριτέκτη* zusammengezogen worden [4]. Dieser Unterschied deutet jedoch kaum auf Unterschiede im liturgischen Material, sondern wohl mehr auf die Zeit der Feiern. Über diese schweigt jedoch der Verfasser.

Auf Ajion oros sind bis nicht vor langer Zeit die Gebetsstunden, jede zu ihrer Zeit getrennt abgehalten, wenigstens in den strengen Klöstern. Der heilige Sawwas schreibt

---

1) Hinweisungen darauf *Συμβ.* S. 252.

2) a. a. O. S. 213.

3) Ebenda S. 214f

4) *Κατήχησις ἱερά*. . (Ven. 1681), S. 21. Diese Ausgabe ist die ed. princ. des in der Kirche geschätzten Buches. Verkehrt giebt Fabricius, Bibl. graeca X, 494 das Jahr 1581 dafür an. 1799 und 1819 folgten neue, jedoch verstümmelte Ausgaben. Einen Abdruck der ed. princ. veranstaltete Mawromatis in Corfu 1852. Übrigens vgl. Szathas, *Νεολ. Φιλ.*, S. 342ff.

in seinem Typikon um 1199: „*Αἱ ὧραι νὰ ψάλλονται χωριστὰ χωριστὰ ἡ καθεμία*“ [1]. In Übereinstimmung damit berichtet der schon genannte Theodoritos für den Anfang dieses Jahrhunderts von Esfigmenu: *ὁ ὄρθρος ἀναγινώσκεται νύκτα βαθεῖαν, αἱ ὧραι εἰς τὸν καιρὸν αὐτῶν, ὁ ἑσπερινὸς τὴν ἐννάτην, εἰς τὴν ΙΒ΄ ἀναγιγνώσκεται τὸ ἀπόδειπνον* [2]. Diese Beschreibung paſst auf kein Kloster des heiligen Berges mehr. Doch ist ein immerhin bedeutender Unterschied in dieser Hinsicht zwischen den idiorrhythmischen und kinowiatischen Klöstern. Diese feiern zwar nicht jede Stunde zu ihrer Zeit, aber doch in vier Abschnitten ihre Gottesdienste. Bald nach Mitternacht beginnt das *μεσονυκτικόν*. In diesem wird gelesen, was das Orolojion dafür vorschreibt [3]. An das *μεσονυκτικόν* schlieſst sich ohne Pause der *ὄρθρος* [4], an diesen die *πρώτη* [5]. Damit ist meistens 6 Uhr morgens erreicht. Nach einer dreiviertelstündigen Pause folgt die Liturgie, die mindestens eine Stunde dauert. Dieser geht als Einleitung die *τρίτη* voran, den Schluſs macht die *ἕκτη* [6]. Damit sind für die gewöhnlichen Zeiten des Kirchenjahres die Morgengottesdienste vorbei. Um 3 Uhr nachmittags wird die *ἐννάτη* gelesen [7]. Ihr folgt unmittel-

---

1) Dieses Typikon (vgl. Müller a. a. O. S. 193) liegt im Original im Kellion des heil. Sawwas in Karyes. Neben dem Original, das natürlich slavisch geschrieben ist, zeigt man auch die neugriechische Übersetzung. Nach dieser citiere ich.

2) In der schon genannten Geschichte seines Klosters, handschriftlich in Esfigmenu. Die Stunden hier natürlich türkisch gezählt. Wenn die Sonne untergeht, ist es zwölf Uhr.

3) *Ὡρολόγιον μέγα*, Ausgabe von 1760, S. 1—23. Um alle Brüder zu sammeln geht in den Kinowien ein Bruder rund und klopft an jede Thür mit den Worten: *διὰ τῶν εὐχῶν τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, υἱὲ τοῦ θεοῦ, ἐλέησόν μας.* Beim Igumenos ändert er die Formel dahin, daſs er sagt „*τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν*“. Der Geweckte giebt als Antwort das *Ἀμήν*.

4) Orolog. S. 36—74. Eucholojion, Ausgabe von 1851, S. 25 ff.

5) Orolog. S. 75—83.

6) Orolog. S. 84—100 für *τρίτη* und *ἕκτη*.

7) Orolog. S: 100 ff.

bar der ἑσπερινός [1]. Kurz vor Sonnenuntergang liest man das ἀπόδειπνον. Die idiorrhythmischen Klöster ziehen die beiden gottesdienstlichen Zeiten des Morgens in eine und die des Abends in eine zusammen, so daſs die τρίτη sich gleich an die πρώτη schlieſst und das ἀπόδειπνον an den ἑσπερινός. Auſserdem kürzen sie wohl dies und das [2]. Die Skitioten folgen in der Gottesdienstordnung den Kinowien, meist auch die Kellioten. Doch halten diese nur Sonntags und Festtags Liturgie und kürzen die übrigen Akoluthieen je nach Zeitbedürfnis [3]. An allen Festtagen und namentlich in den Fasten verlängern und vervielfachen sich die Gottesdienste. Unter diesen auſserordentlichen Gottesdiensten nehmen die erste Stelle die Gebetsnächte, die ἀγρυπνίαι, ein. Diese stellen sich dar als ein ununterbrochener Gottesdienst, dessen Anfang der ἑσπερινός des Festes, dessen Ende die Liturgie des Festtages ist. Eine Dauer von fünfzehn bis sechzehn Stunden ist für einen solchen nichts Ungewöhnliches. Solche Gebetswachen finden am Vorabend aller Herren- und Panajienfeste statt, auch zu Ehren der bedeutenderen Heiligen. Die prächtigste ἀγρυπνία für das Kloster bis zum Kellion herab findet am Vorabend der πανήγυρις statt, unserer „Kirchweih". Die berühmteste Panijiris ist die von Iwiron, die auf den 15. August, die Κοίμησις τῆς Παναγίας fällt [4]. Die Zahl der ἀγρυπνίαι schwankt in den verschiedenen Klostergemeinschaften zwischen 25 und 70. Die erste Zahl ist die der idiorrhythmischen Klöster, die zweite die der Skiten. In diesen hält man viele Agrypnien auf Bezahlung für das Seelenheil anderer. Die Gebetsnächte sind zugleich Fastenzeit, doch ist

---

1) Orolog. S. 124 ff. Eucholoj. S. 13 ff.

2) Wie in den idiorrh. Klöstern scheint es auch zu des Nektarios Zeit auf dem Szinai gehalten zu sein. a. a. O. S. 175 f.

3) Ich habe acht Tage in einem Kellion zugebracht.

4) Eine solche habe ich 1887 mitgefeiert. Es war ein religiöses Schauspiel von wunderbarer Pracht byzantinischer Herrlichkeit. Was der Athos an vornehmen und frommen Mönchen stellen konnte, war geladen und versammelt.

es den Feiernden gestattet, ab und zu die Kirche zu verlassen und sich mit Kaffee u. dgl. zu stärken.

Aufser den öffentlichen Gottesdiensten ist jeder Mönch verpflichtet, seinen *κανών* abzubeten und zwar in seinem Zimmer [1]. Dieser Kanon enthält die Verpflichtung je nach dem *σχῆμα* der Mönche häufiger oder seltener das hundertknöpfige *κομβοσχοίνιον* oder *κομβολόγιον* abzubeten und eine gröfsere oder geringere Anzahl von *μετάνοιαι στρωταί* oder *γονυκλισίαι* zu machen. Zum Abbeten des *κυμβολόγιον* schlägt man bei jedem Knopf über sich ein Kreuz, indem man mit an den Daumen gelegtem Mittelfinger von der Stirn bis zu den Füfsen und von der rechten Schulter bis zur linken Luftlinien zieht und jedesmal die bekannte Formel spricht: *Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, υἱὲ τοῦ θεοῦ ἐλέησόν με τὸν ἁμαρτωλόν.* Die *γονυκλισία* oder *μετάνοια* ist ein Sichnieder-werfen auf den Boden vor dem Heiligenbild. Die dabei gesprochene Formel ist dieselbe [2].

Was das Fasten anlangt, das ja Nikodimos zur Disziplinierung des Geschmacks besonders empfiehlt, so beobachten die Ajioriten im allgemeinen keine anderen Fastenzeiten als die in der griechischen Kirche üblichen. Nur ist das Montagsfasten wohl eine Spezialität der Athoniten, aber auch hier nur der strengen Mönche. Als Begründung hört man meistens hierfür das Wort des Herrn Matth. 5, 20 anführen. Das dreimalige Fasten in der Woche soll eben die Gerechtigkeit darstellen, welche besser ist als die der Pharisäer. Denn diese fasteten nur zweimal in der Woche [3]. Die älteste allgemeine Fastenordnung für den heiligen Berg

---

1) Das Zimmer heifst selten mehr *κελλίον*, meistens *δωμάτιον*, *κάμερα* oder *κάβια*. Das letzte Wort ohne Zweifel vom lat. cavea.

2) Die Bedeutung der *μετάνοιαι* ist folgende: *τὸ μὲν κλίσιμον τῶν γονάτων καὶ πέσιμον κατὰ γῆς εἰκονίζει τὸ πέσιμον τῆς ἁμαρτίας καὶ δίδει ἔμφασιν εἰς τὸν θεὸν ἐξομολογήσεως· τὸ δὲ ἀνάστημα ἐπάνω πάλιν ἐγειρόμεθα, ὑποσημαίνει τὴν μετάνοιαν εἰς τὰς ἁμαρτίας ὁποῦ ἐπέσαμεν. . . . Οἱ Ἀδάμαντες τοῦ Παραδείσου* von *Κωστάντιος Δουκάκης* (Athen 1885), S. 291. Derselbe stellt als andere Formel zur Wahl das „*ὁ θεὸς ἱλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ*".

3) Luk. 18, 12.

ist die in der *διατύπωσις* des h. Athanasios enthaltene. Ich gebe aus derselben folgende Probe[1], die von den Osterfasten handelt: *Ἐν δὲ τῇ μεγάλῃ τεσσαρακοστῇ μονοσιτοῦμεν πλὴν σαββάτου καὶ κυριακῆς, ἐσθίομεν δὲ τῇ πρώτῃ καὶ τῇ μέσῃ ἑβδομάδι μονοτρόπως ἤγουν φάβα, ἢ ἐρεβίνθους ἐκζεστούς, ἔστιν ὅτε καὶ ἀλμαίαν χωρὶς ἐλαίου ἢ κάστανα ἢ ἑτέρας τινὰς ὀπώρας ἐκζεστάς. τῇ δὲ δευτέρᾳ ἑβδομάδι καὶ τῇ τρίτῃ πέμπτῃτε καὶ ἕκτῃ ἐσθίομεν οὕτως. κόκκους ἐκζεστοὺς καὶ μαγειρίαν μετὰ καρύου τριπτοῦ χωρὶς τετράδος καὶ παρασκευῆς. ἐν ταύταις γὰρ τὰ τῆς πρώτης ἑβδομάδος ἐσθίομεν βρώματα. πᾶσαν δὲ τὴν ἁγίαν τεσσαρακοστὴν οἶνον δὲν πίνομεν, ἄνευ σαββάτου καὶ κυριακῆς χωρὶς τῶν ἀσθενούντων ἢ καὶ γερόντων... χρώμεθα δὲ τῷ τε σαββάτῳ καὶ τῇ κυριακῇ ἔλαιον καὶ οἶνον καὶ ἀνὰ δύο κράσεων εἰς τὸ ἄριστον καὶ πρὸς μίαν ὀψέ κτλ.* Für die grofse Woche folgen dann noch besondere Bestimmungen. Diese Fastenordnung gilt noch in der Lawra und in den Kinowien. Eine kurze Speiseordnung für Askiten (die ja immer fasten), aus dem 17. Jahrhundert, die auch jetzt noch von vielen inne gehalten wird, verordnet folgendes für alle Zeiten des Kirchenjahres: *ἔσθιε δὲ ὅλην τὴν ἑβδομάδα ἄρτῳ μόνον καὶ ὕδατι μετὰ δύσιν ἡλίου, καὶ αὐτὰ ἐγκρατῶς ἤγουν νὰ μὴν τὰ χορταίνῃς* (cod.: *χορτένῃς*) *καλά. μαγέρευμα δὲ καὶ κρασὶ μόνον κατὰ σάββατον καὶ κυριακήν, καὶ αὐτὰ πάλιν νὰ μὴν τὰ χορταίνῃς καλά. ἕνα μισοῦρι κοινοβιάτικο νὰ τρῶς μαγέρευμα, καὶ δύο ἢ τρία ποτήρια μικρὰ νὰ πίνῃς κρασί, ἐὰν ἦσε γέρων ἢ ἀχαμνός, εἰ δὲ ἦσε νέος ἢ δυνατὸς ἢ ἔχεις καὶ πόλεμον σαρκός, ἂς λείπῃ* (cod.: *λύπει*) *παντελῶς τὸ κρασί, εἰ δυνατόν, καὶ τὸ μαγέρευμα, μόνον ψωμὶ καὶ νερὸν ὀλίγον. εἰ δὲ ἔρθῃς εἰς ἀχαμνωσύνην μεγάλην, τρῶγε τὸ μαγέρευμα καὶ τὸ κρασὶ μὲ τὸ μέτρον, καθὼς εἴπαμεν*[2].

---

1) Die Abschrift von dieser Schrift, die ich besitze, ist nach dem Original korrigiert durch meinen Freund, Herrn Xrysostomos, Direktor der Schule in Karyes, Mitglied der Lawriotischen Brüderschaft und *ἱερομόναχος*.

2) Leider kann ich noch nicht angeben, wie viel ein Missouri in den Kinowien hielt. Vielleicht ist damit gar kein Mafs gemeint,

Indessen wird die Strenge aller Fasten wenigstens dadurch etwas gemildert, dafs vom Fisch der Caviar [1], der schwarze und der rote, und einige andere Präparate erlaubt sind, das häufig verbotene Öl aber die Olive in ihrer natürlichen Form einigermafsen ersetzt. Über den allerdings hierin liegenden Widerspruch spottet schon Korais: *ἀπέχεις ἀπὸ τὸ ἔλαιον εἰς καιρὸν ὅταν τρώγῃς ἡμίσειαν ὀκὰν ἐλαιῶν εἰς κάθε σου κάθισμα* [2].

Unter den *πνευματικαὶ ἡδοναὶ* erscheint bei Nikodimos auch das Hören auf die Stimmen der Schöpfung. In der That ist die Freude an der Natur und das verständnisvolle Leben in ihr ein sympathischer Zug an den Athosmönchen, den sie vor vielen ihrer Brüder voraus haben, die die gröfste Einöde für den angemessensten Ort halten zum heiligen Leben. Da ist auch zum guten Teil die geistige Gesundheit der Ajioriten begründet, die bei den vielen askitischen Sonderbarkeiten leicht Schaden leiden könnte. Eine ausgezeichnete Naturschilderung findet sich in dem Brief des Ewjenios Wulgaris an den Lehrer Kyprianos. Der Brief wurde von seinem berühmten Verfasser vom Athos aus etwa 1755 geschrieben [3]. Mit Recht legt auch der nationale Dichter Griechenlands, Panajiotis Szutsos, in seinem Trauerspiel *ὁ Ὁδοιπόρος* dem gleichnamigen Helden eine herrliche Anrede an den mächtigen Athoskegel in den Mund [4].

---

sondern es heifst nur „Hälfte“, so dafs dem Askiten die Hälfte einer kinowiatischen Ration erlaubt war. Ein heutiges *μουζούριον* oder *πινάκιον* enthält 20 Kilogramm, kann demnach hier nicht gemeint sein. *τρῶς* für *τρώγῃς*, *κρασί* vulg. für *οἶνος*, *ψωμί* vulg. für *ἄρτος*, *ἦσε* für *ἦσαι*, *νερόν* für *ὕδωρ*, *ἔρθῃς* vulg. für *ἔλθῃς*.

1) Der Caviar schon bei Ewsthatios von Szalonik a. a. O. S. 98.

2) *Ἀδαμαντίου Κοραῆ ἐπιστολαὶ πρὸς τὸν Σμύρνης πρωτοψάλτην* (*Ἐν Παρισίοις* 1838), S. 46. Paris ist hier nur Deckname für Smyrna. Des Korais Werke gehören in der Türkei zu den verbotenen.

3) Der Brief bei *Λογάδης* „*Παράλληλον φιλοσοφίας καὶ χριστιανισμοῦ. . .*“ (Konst. 1830), S. 82ff.; zweite Auflage Ermupolis 1869. Die Stelle ist abgedruckt bei Jedeon S. 19.

4) *Ὁ ὁδοιπόρος* erschien 1827. Ich kenne nur die Ausgabe von 1885, Athen. Die Stelle findet sich in der zweiten Scene des ersten Aktes. Sie ist nach einem etwas abweichenden Text abgedruckt von

Eine andere geistliche Freude soll für die Ajioriten das Lesen der heiligen Schriften sein. Die Macht der Litteratur ist ja in der Einsamkeit eine noch viel gröfsere. Seit Fallmerayer ist es nun hergebracht, die Apokalypse des Neuen Testaments als das Lieblingsbuch der Ajioriten zu bezeichnen [1]. Es ist allerdings gewifs, dafs die Griechen namentlich im 13. Kapitel dieses Buches die Türken bezeichnet finden [2]. Dennoch ist die Apokalypse nicht das „gelesenste" Buch auf dem Athos und war es auch nicht zu Fallmerayer's Zeiten. Denn Nikodimos, der gewifs einen Zug zum Geheimnisvollen hatte, schätzte in der Bibel am höchsten die Evangelien und unter diesen das vierte und in ihm die Abschiedsreden des Herrn, die er die *διαθήκη* des Herrn nennt [3]. Sieht man sich aber die Bücher an, die die Mönche zu ihrer täglichen Lektüre in ihren Zimmern haben [4], so findet man seltener die heilige Schrift, sondern meist die eigentümliche Mönchslitteratur, die *βιβλία καλογερικά*, deren wir schon manche erwähnt. Da giebt es eine neugriechische Übersetzung der Historia Lausiaca des Palladios. Das *Λαυσαϊκόν* wurde in dieser Gestalt zuerst

---

Jedeon a. a. O. S. 22. Auch sonst ist die Tragödie lehrreich für die Kenntnis ajioritischen Lebens, nur hat der Dichter sich die Freiheit genommen, auch die Geliebte des Helden auf dem heiligen Berge erscheinen zu lassen.

1) a. a. O. Bd. II, S. 96 ff.

2) Nicht *Χριστοφόρος Ἄγγελος* allein, den Fallmerayer citiert, sondern am Ende vorigen Jahrhunderts nach *Παντάζης Λαρισσαῖος* in seinem Kommentar zur Apokalypse, aus dem gerade die Erklärungen zum 13. Kapitel abgedruckt sind in der „*Συλλογὴ διαφόρων προρρήσεων.*" von *Π. Δ. Στεφανίτζης Λευκάδιος* (Athen 1838), S. 8—35. In diesem Buch auch viele andere interessante Weissagungen. Über *Χριστοφόρος Ἄγγελος* und *Πανταζῆς* vgl. Szathas, *Νεοελ. Φιλ.*, S. 294 und S. 614.

3) *Συμβ.* S. 214.

4) De Vogüé hat das jedenfalls nicht gethan, sonst konnte er nicht schreiben: Ils ne lisent rien en dehors de la liturgie, nous n'avons jamais aperçu un volume entre les mains des propriétaires de ces splendides bibliothèques; une seule fois — c'était le tableau de Paris avec les litographies des lionnes de 1840 par Grandville. a. a. O. S. 309.

herausgegeben 1758, dann 1807, 1852 und 1870. Alles Drucke von Venedig. *Ἐφραὶμ ὁ Ἀθηναῖος*, der die erste Auflage bezahlte und mit einer Vorrede versah, empfahl die Lektüre dieser Mönchshistorien seinen Mitasketen außerordentlich darin [1]. Auch die *πατερικὰ* billigt Ephraem bei der Gelegenheit als gute Mönchslitteratur, doch bemerkt er dabei, daſs in diesen Büchern sich auch häufig ketzerische Erzählungen fänden. Der schon mehrfach erwähnte Ewerjetinos darf als eine korrekte Sammlung aus den *πατερικά* [2] angesehen werden. Diesen liest man gern auf Ajion oros, nicht weniger die Philokalia. Mehr noch als diese beiden altgriechisch geschriebenen Werke liebt man die im Volksgriechisch herausgegebenen Heiligenlegenden, z. B. das *Νέον ἐκλόγιον* Ven. 1803, das viele Heiligenleben aus der Hesychastenzeit enthält, das *Νέον μαρτυρολόγιον* Ven. 1799, welches das Leben moderner Heiligen beschreibt, die *Καλοκαιρινή*, eine Sammlung von Heiligengeschichten aus dem Sommerhalbjahr u. a. m. Beliebte Bücher auf Ajion oros sind auch die Homilien des Makarios, Ven. 1801, die Klimax des Szinaiten Joannis, neugriechisch Ven. 1774, und die Werke Szymeons „des Neuen Theologen“, Ven. 1790. Von den beiden letzten Werken sind in den letzten Jahren in Athen neue Auflagen erschienen. Eines der gelesensten Bücher ist der Szynaxaristis des Nikodimos, Ven. 1819, Konstant. 1842 in 13 Bänden, in Sakynthos 1868, 3 Bde. Überhaupt alle Werke des Nikodimos gehören zur ajioritischen Litteratur. Auch die Wissenschaft der Mönche

---

1) Ausgabe von 1870 S. 8. *Ὅσοι θέλουν νὰ ὠφελεθοῦν, ἂς ἀναγιγνώσκουν μετὰ προσοχῆς τὸ παρὸν Λαυσαϊκὸν ὡς χρησιμώτατον καὶ ἀληθέστατον.* Ephraem gest. als Patr. von Jerusalem. Szathas a. a. O. S. 508.

2) Die *πατερικά* empfiehlt das schon genannte *Νομικόν* uneingeschränkt: *νὰ μὴν λείπη αὐτὸς ἀπὸ τὸ να διαβάζῃ πατερικὰ καὶ συναξάρια*, S. 183. Ähnlich heiſst es von den Askiten in dem Proskynitarion der Lawra von 1780, S. 75f. *ἀσχολοῦνται εἰς τὸ ἐργόχειρον, νειστείᾳ* (sic), *ἀγρυπνίᾳ, προσευχῇ καὶ τῇ τῶν γραφῶν μελέτῃ, μάλιστα εἰς τὰ γεροντικὰ βιβλία. . .* Der Ewerjetinos ist in Konstantinopel in den 50er Jahren neu gedruckt.

schöpft meist aus besonderen Quellen. Für die Exegese gelten als Autoritäten Theophylaktos und Sygadinos in neugriechischen Übersetzungen, die *Σειραὶ τῶν πατέρων* z. B. zur *Ὀκτάτευχος καὶ τὰ τῶν βασιλειῶν* und zum *Ἰώβ* [1]. In der Kirchengeschichte ist noch immer maſsgebend das Riesenwerk des Dossitheos von Jerusalem, die sogen. Dodekawiwlos [2], die auch wohl die gröſste polemische Schrift der Neuzeit gegen die Katholiken ist, die die griechische Kirche hervorgebracht hat. Polemischen Zwecken dienen ebenfalls die *τόμοι χαρᾶς, ἀγάπης* und *καταλλαγῆς* von 1705, 1699 und 1692 desselben Verfassers. Groſse Autorität genieſst auch die vierbändige Kirchengeschichte des Meletios von Athen, Ven. 1783—1784. Der vierte Teil 1795 [3]. Als praktischer Theolog erfreut sich der edle Szymeon von Thessalonich gerechten Ansehens. Übrigens ist mit diesen Angaben die hierhergehörende Litteratur längst nicht erschöpft. Wenn auch nicht die handschriftlichen Bibliotheken, so bieten doch die der gedruckten Bücher den strebsamen Mönchen, und solcher giebt es viele namentlich unter denen, die in Chalki und Athen Theologie studiert haben, eine Menge profaner klassischer und kirchlicher Litteratur. Esfigmenu und Xiropotam besitzen die griechische Patrologie von Migne. Diese bestellte sich, gerade als ich da war, ein Skitiot von der *Νέα Σκήτη*. Wer aber die herrlichen seltenen Drucke von Bukarest und Jassy und überhaupt die bei uns so wenig bekannte neugriechische kirchliche Litteratur sehen und kennen lernen will, der gehe nach solchen Klöstern wie Iwiron, Watopedi oder Lawra, die einen sehr sorgfältigen Katalog der Drucke besitzt, verfertigt von der kundigen Hand des oben genannten Herrn Chrysostomos.

---

1) Leipzig 1772 und 1773, 2 Bände zur Octateuchos, zum Hiob Ven. 1792.

2) Genauer: *Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων, διηρημένη μὲν ἐν δώδεκα βιβλίοις...* Bukarest 1715. Das Buch scheint Pichler entgangen zu sein.

3) Über Meletios (gest. 1714) vgl. Szathas a. a. O. S. 390 ff.

ANALEKTEN.

1.

Ein „Brief Christi“.

Mitgeteilt

von

Reinhold Röhricht.

Fabricius spricht in seinem Codex apocryph. Novi Testam. (Hamb. 1719), III, 303—314 von „Briefen Christi“, druckt auch (309—313) einen solchen ab; wir sind imstande seine Angaben darüber in mehrfacher Beziehung zu ergänzen.

Wir kennen folgende Handschriften eines „Briefes Christi“. A. äthiopische (in Berlin, London [Brit. Mus.], und Tübingen), woraus Fr. Praetorius: Mazḥafa Tomâr. Das äthiopische Briefbuch. Leipzig 1869 herausgab. — B. syrische in Berlin, Cod. Sachau 131, § 8 und 221, § 2 (vgl. Baethgen, Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 1886 VI, 210), London (Wright, Catalogue Nr. 879) und Rom (Assemani, Bibl. Orient. III, A, 282, § 11; vgl. Praetorius, Einleitung 2—3). — C. arabische in London (Catalog. codd. orient. Mus. Brit. I, p. 110) und Rom (Angelo Mai, Scriptt. vett. collect. IV, 263. 312. 542; Assemani III A, Nr. 18). — D. eine griechische in Carpentras (Lambert, Catalogue des manuscrits de la bibl. de Carpentras [Carpentras 1862] I, 56, Nr. 120). — E. lateinische in Hamburg, London (Addition 6716, fol. 72), Paris (Bibl. nation. fonds lat. 5302, saec. XIII), Todi, Toulouse (III, 135 saec. XIII nach Les archives de l'Orient latin I, 714) und Venedig (Catalog. codic. S. Marci ed. Valentinelli II, 165: classis VI, 30, saec. XIV) [1]. An Drucken kennen

1) Incipit: „Quia audistis, filii hominum“; darnach aber von den uns sonst bekannten lateinischen Redaktionen verschieden.



wir die Ausgabe in Roger de Hovedene, Chronica ed. Stubbs IV, 167—169, woraus Roger de Wendower, Flores historiarum ed. Coxe III, 148—150, in der neuen Ausgabe von Henry G. Hewlett (London 1886) I, 295—297, und Matthaeus Paris, Chronica majora ed. Luard II, 462—464 wörtlich abschrieben; die Codices von Hamburg und Todi sind in Staphorst, Hamburg. Kirchengeschichte (Hamburg 1727), Bd. I, Tl. 3, 345—347 und Amadutius, Anecdota litteraria (Romae 1773) I, 69—74 abgedruckt. — F. spanisch in Paris, Bibl. nation. fonds espagnol 486 (Libri 110), fol. 307—309, saec. XIII. — G. deutsch nur bekannt aus einem fliegenden Blatte, Köln, Clemens Arnold, 1604 und daraus neu abgedruckt in Scheible, Das Schaltjahr IV, 594—596. Der Titel ist: Wahrhafte Abschrift des Himmelsbriefs, so Gott selbst geschrieben und auf St. Michaelsberg in Bethania vor St. Michaelis Bild hanget.... Incipit: „Ich gebiete Euch, daſs ihr ...". Es mögen, da die Redaktionen des Briefes selbst recht verschieden sind, hier der oben genannte griechische Text und die lateinischen aus dem Hamburger und Todischen Codex, sowie aus der englischen Chronik des Roger de Hovedene folgen, da sie bisher unbekannt geblieben sind.

Επιστολὴ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ αὐτὴ ἡ ἐπιστολὴ ἔπεσεν ἐξ οὐρανοῦ ἐν μηνὶ σεπτεμβρίῳ δ'. — Πρόλογος καὶ διήγησις τοῦ φοβεροῦ καὶ φρικτοῦ θαύματος τοῦ γενομένου ἐν τῷ λαῷ τῆς Ἰερουσαλήμ. Λίθος ἔπεσεν μικρὸς ἐν Βυθλεέμ (sic) *τῇ πόλι καὶ ὁ λίθος μικρὸς ἦν, τὸ δὲ βάρος φοβερὸν οὐδὲ γὰρ ἴσχυε τοῦτον κυλίσαι τις, εἰ μὶ* (sic) *ὁ πατριάρχις* (sic) *Ἰερουσαλύμων. Σύναξιν ποιήσας μετὰ ἀρχιερέων καὶ ἱερέων καὶ γραμματαίων ἡμέρας Γ' καὶ νύκτας Γ' καὶ τότε ἐξῆλθε φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσα: Λαβὲ, πατριάρχα, τὸν λίθον μετὰ χειρῶν σοῦ καὶ κύλισον αὐτόν. Καὶ λαβὼν ὁ πατριάρχις τὸν λίθον καὶ κυλίσας, εὐθέως ἠνύχθη ὁ λίθος καὶ ἀρὼν ταῦτα γράμματα· Ἴδατα* (sic), *ἄνθρωποι, ἴδαται* (sic), *ὅτι ἐγὼ ἐποίησα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς· καὶ ὑμεῖς καταφρονεῖται ἃ ἐδήλωσα ὑμῖν διὰ τῶν προφητῶν μου καὶ ἀποστόλων μου· καὶ ἔδωκα ὑμῖν διδασκάλους τοῦ ἐλέγχειν τὰς ἁμαρτίας ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς καὶ οὐδὲ οὕτος ἐμετανοήσαται* (sic) *οὐδὲ τοῦ Εὐαγγελίου μου τὰ λόγια ἠκούσαται* (sic). *Ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσεται οἱ δὲ λόγοι μου οὐ μὴ παρέλθωσιν εἰς τὸν αἰῶνα. Καὶ πάλιν ἐπιστολὴν στέλλω πρὸς ἐσᾶς* (sic) *τοὺς ἀνθρώπους τετάρτη, ὅτι σας* (sic) *ἔστειλα τὴν πρώτην ἐπιστολὴν καὶ οὐδὲ οὕτος ἐμετανοήσαται* (sic) *οὐδὲ ἐπιστεύσαται* (sic) *καὶ διὰ τοῦτο ἀπέστειλα χειμῶνας πλείστους καὶ παγετοὺς, παραλλαγμοὺς καὶ πῦρ καὶ χάλαζαν καὶ ἀκρίδας καὶ βρούχους καὶ ποταμοὺς ἀτάκτους .....*

Οὐκ ἐγράφη ἡ ἐπιστολὴ ὑπὸ χειρὸς ἀνθρώπου, ἀλλ' ἔσται ὁλογράφως ὑπὸ τοῦ ἀοράτου πατρὸς. Εἴ τις δὲ εὑρεθῇ φλίαρος ἢ Πνευματομάχος ..... ἆρον, ἆρον, στρῶσον αὐτὸν καὶ καταστραφήσεται ὁ οἶκος αὐτοῦ, ὡς τὰ Σόδομα καὶ τὰ Γόμορα καὶ δοθήσεται τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἀγγέλοις πονηροῖς ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ..... Diese Auszüge giebt Lambert I, 56 und bemerkt, dafs der ganze Brief zehn Seiten beträgt und wie in diesen Zeilen öfter Angriffe auf die Pneumatomachen enthält, woraus die Zeit um 381 für die Entstehung des Textes sich ergeben müfste.

Ein lateinischer Text begegnet uns in der Chronik des Roger de Hovedene; er ward durch den Abt Eustachius von Flai in der Normandie nach England mitgebracht (c. 1201) und dort verbreitet [1]. Derselbe Chronist meldet, dafs es seinen durch Wunder bekräftigten Predigten gelungen sei, eine ernste Sonntagsheiligung durchzusetzen, dafs aber der König und die Grofsen ihm opponierten und schliefst (IV, 172) mit der Klage: „(populus) plus timens regiam et humanam potestatem quam divinam — ut canis ad vomitum reversus est ad forum rerum venalium exercendum in diebus Dominicis“.

(p. 167.) „Hoc est mandatum Dei de observatione diei Dominicae, quod dominus Eustacius abbas de Flay testatur venisse de coelo. — Mandatum sanctum Dominicae diei, quod de coelo venit in Jerusalem et inventum est super altare S. Symeonis, quod est in Golgatha, ubi Christus crucifixus est pro peccatis mundi. Et mandavit Dominus hanc epistolam, quae apprehensa super altare S. Simeonis; quam per tres dies et tres noctes homines aspicientes corruerunt in terram rogantes Dei misericordiam; et post horam tertiam erexit se patriarcha et Akarias archiepiscopus et espanderunt infulam et sanctam acceperunt epistolam Dei. Quam cum accepissent invenerunt istud. Ego Dominus. Qui praecepi vobis, ut observaretis diem sanctum Dominicum et non custodistis eum et de peccatis vestris non poenituistis, sicut dixi per Evangelium Marcum (13, 31): Coelum et terra transibunt, verba autem Mea non transient. Feci autem praedicare vobis poenitentiam vitae et non credidistis et misi super vos paganos gentes, qui effuderunt sanguinem vestrum in terra, nec tamen credidistis et quia (p. 168) sanctum diem Do-

1) Wahrscheinlich ist der Text durch irgendeinen orientalischen Bischof nach dem Abendlande mitgebracht worden. So kommt der Bischof von Djabala 1149 nach Rom mit der Erzählung vom Priesterkönig Johannes (Röhricht, Beitr. II, 93), 1225 und 1228 bringen der Erzbischof von Niniveh (Chron. Turonense bei Bouquet XVIII, 311) und ein armenischer Bischof (Rog. de Wendower IV, 176—178) die Erzählung vom ewigen Juden nach Frankreich und England.



minicum non custodistis, per paucos dies habuistis famem; sed cito dedi vobis saturitatem et postea pejus fecistis. Volo iterum, ut nemo ab hora nona Sabbati usque ad solem surgentem diei Lunae aliquid operetur nisi quod bonum sit. Quod si quis fecerit, cum poenitentia emendet; et si huic mandato non obedieritis, Amen dico vobis et juro vobis per sedem Meam et thronum Meum et Cherubin, qui custodiunt sanctam sedem Meam, quia non mandabo vobis aliquid per aliam epistolam, sed aperiam coelos et pro pluviis pluam super vos lapides et ligna et aquam calidam per noctes, ut nemo praecavere possit, quin destruam omnes malos homines. Hoc dico vobis, Morte moriemini propter diem Dominicum sanctum et alias festivitates sanctorum Meorum, quas non custodistis; mittam vobis bestias habentes capita leonum, capillos mulierum, caudas camelorum, et ita erunt famelicae, quod carnes vestras devorabunt, et vos desiderabitis fugere ad sepulcrum mortuorum et abscondere vos propter metum bestiarum et tollam lumen solis ab oculis vestris et mittam super vos tenebras, ut occidatis vos invicem non videntes et auferam a vobis faciem Meam et non faciam vobiscum misericordiam. Incendam enim corpora vestra et corda illorum, qui non custodiunt diem sanctum Dominicum. Audite vocem Meam, ne pereatis in terra propter diem Dominicum sanctum. Recedite a malo et poenitentiam agite de malis vestris. Quod si non feceritis, quasi Sodoma et Gomorra peribitis. Nunc scitote, quod salvi estis per orationes sanctissimae Genetricis Meae Mariae et sanctorum angelorum Meorum, qui orant pro vobis quotidie. Dedi vobis triticum et vinum abundantes et inde non obedistis Mihi. Nam viduae et orphani clamant ad vos quotidie, quibus nullam facitis misericordiam. Pagani habent misericordiam, vos autem non habetis. Arbores, quae fructificant, siccari faciam pro peccatis, flumina et fontes non dabunt aquam. Dedi vobis legem in monte Synai, quam non custodistis. Dedi per Me legem, quam non observastis. Pro vobis natus fui in mundo et festivitatem Meam nescivistis. Pravi homines diem Dominicum resurrectionis Meae non custodistis. Juro vobis per dextram Meam, nisi Dominicum diem et festivitates sanctorum Meorum custodieritis, mittam vobis paganas gentes, ut occidant vos. Tollitis tamen res alterius et de hoc nullam considerationem habetis. Propter hoc mittam super (p. 169) vos bestias pejores, quae devorent mulierum vestrarum mamillas. Maledicam illis, qui in die Dominica aliquid mali operati fuerint. Maledicam illis, qui injuste agunt versus fratres suos. Maledicam illis, qui male pauperes et orphanos judicant, quos terra portat. Me autem derelinquitis et principem hujus seculi sequimini. Audite vocem Meam et habebitis misericordiam bonam. Vos autem non ces-

satis ab operibus malis nec ab operibus diaboli; quia facitis perjuria, adulteria ideo circumdabunt vos gentes, et devorabunt ut bestiae."

Eine andere lateinische Redaktion liegt in dem Texte des oben schon genannten Hamburger Codex vor, den Staphorst, Hamb. Kirchengeschichte (Hamburg 1727), Bd. I, Tl. 3, S. 345 bis 347 veröffentlicht hat und der uns auch in dem Todischen Codex erhalten ist; leider ist der letztere jedoch entweder beispiellos verderbt, oder der Herausgeber Amadutti, Anecdota litteraria (Romae 1772) II, 69—74 hat ihn nicht lesen können. Jedenfalls wimmelt er von Fehlern, und es ist unnütze Mühe die unzähligen Korruptelen anführen zu wollen. Der Hamburger Text lautet:

(p. 345.) „Christi, Filii Dei, Epistola de coelo missa pro meliori observatione diei Dominicae et Veneris et de decimis dandis. Incipit Feria (lies Epistola) de Christo de Dominico et de die Veneris. Quia nescitis diem Dominicum et Veneris observare, propter hoc venit ira Dei super vos et flagella in laboribus et .... in pecudibus vestris, quae possidetis, et veniet gens peregrina, que alios occidit, alios in captivitatem seducit; pro eo quod non observastis diem sanctum Dominicum et diem Veneris in abstinentia, ideo ullulant super vos lupi rapaces et seducunt, qui vos in profundum maris demergunt, et averto faciem meam a vobis et tabernaculo, quod fecerunt manus mee, et quecumque malefeceritis in sacra ecclesia mea, ego judicabo et tradam vos et submergam vos, sicud dimersi Sodomam et Gomorram, que terra absorbuit, et qui ambulat ad alium locum, et qui equitaverit in die sancto Dominico non ad ecclesiam meam aut infirmos visitare aut discordes ad concordiam veram revocare, vel si aliud facietis, flagello duris flagellis et mittam in vos et in domos vestros plagham et turbationem malam. Si quis negotium fecerit in die sancto Dominico, exterminabo eum, aut si aliud in domo suo operatur, aut capillos tondet aut vestimenta laverit aut panem coxerit aut quicquam inclite operis fecerit in die Sancto Dominico, exterminabo eum, ut non inveniat benedictionem neque in die neque in nocte, sed maledictionem, et mittam (p. 346) in domos ejus omnes infirmitates super (eos) et super filios eorum, si quis causaverit in die sancto Dominico aut tractationem aut contentionem aut illicitum visum commiserit, immittam in eum malum, (a)ut deficiat aut dispergatur. Audi popule meus incredulus et generatio prava et perversa, quia non vultis credere; pauci sunt enim dies vestri, cottidie appropinquat finis vester, ego sum patiens, patiens super vos et exspecto peccatores, ut convertatis ad poenitentiam. Audite omnes populi et videte, ne quis jurarit in die sancto Dominico! Ego ipse

Christus resurrexi a mortuis tertia die, hoc est, in die sancto Dominico, die veneris, qua debetis jejunare, ad quam ordinavi(t) herbam et oleum comedere et observare vestram vitam, pro qua passus fui, pro vestra ipsa salute et in ipso die resurrectionis mee eripui vos de inferno et de potestate diaboli omne genus quamlibet (!) provocatus. Notum est vobis, quod in sex diebus feci coelum et terram, mare et omnia, que in eis sunt, septimo requievi ab omni opere, ita et vos requiescite ab omnibus vestris tam servi quam liberi, si vultis vitam aut requiem habere mecum! Amen. Dico vobis, si non custodieritis diem sanctum Dominicum de hora nona Sabbati usque ad horam primam secunde ferie et diem Veneris in abstinentia dominico die, anatisabo (lies: anathematizabo) vos cum patre meo, et non habebitis partem mecum neque cum angelis meis in secula seculorum! Amen. Iterum dico vobis in veritate, si non custodieritis diem sanctum Dominicum, in totam (lies: effundam) super vos iracundiam et ignem et fulgura et (a)ccoruscationes et tempestates, ut pereant labores vestri, et delebo muros vestros et non dabo vobis pluviam et ita auferam vobis fructum terre. Iterum moneo et praecipio vobis, ut justas decimas michi reddatis et sacerdotibus meis decimas meas fideliter auferte (lies: offeratis), quod qui in decima fraudaverit sive in anima sive in tempore, non videbit vitam eternam et in domo vestra infantes nascuntur non audientes neque ambulantes. Amen dico vobis, si custodieritis diem Dominicum et diem Veneris, aperiam vobis caracteres (lies: catarractas) celi et in omni bono et multiplicabo vobis fructus terre et dabo vobis pascem (pacem) et elongabo dies animarum vestrarum, stabo in vobis et vos in me et scietis, quod ego sum Dominus et pater non est alius. Amen dico vobis, servi, (lies: si) observatis diem Dominicum et diem Veneris, omnia mala auferam a vobis. Precipio vobis sacerdotibus, ut unusquisque vestram epistolam et queret (lies: exponat) et populo meo ostendat sanctis Dominicis diebus, ut credat illam divine cum missa sit (lies: divinitus missam esse), quod si non credideritis, anatematisabo vos usque in Seculorum Secula.

Ego Petrus Episcopus indignus juro per Dei majestatem, qui fecit celum et terram, mare et omnia, que in eis sunt, et per Christum Jesum filium ejus et per Spiritum Sanctum et per sanctissimam Virginem Mariam et per omnes sanctos angelos Dei et per omnes sanctos patriarchas et prophetas et duodecim Apostolos (p. 347) et omnes Sanctos Martyres et confessores virgines et per omnia Sanctorum corpora et per reliquias Sanctorum, quod ista epistola non est formata manu hominis neque scripta, sed est digitis Dei et Domini nostri Jhesu Christi et est

transmissa de septimo celo et de trono Dei in terra, qualiter diem sanctum Dominicum et diem Veneris observare et custodire debetis."

2.

Die syrische Handschrift „Sachau 302" auf der Kgl. Bibliothek zu Berlin.

Von

Prof. Dr. Friedr. Baethgen
in Greifswald.

In dem kurzen Verzeichnis der Sachau'schen Sammlung syrischer Handschriften (Berlin 1885) finden sich zu der Nr. 302 folgende Angaben: „Sammlung von Schriften berühmter Kirchenlehrer (Marcus, Ignatius, Ephraem, Evagrius u. a.) o. A. u. E. (angebrannt). Perg., alt."

Der Name Ignatius liefs es mir wünschenswert erscheinen, diese Handschrift genauer kennen zu lernen. Ein Blick in das mir von der Kgl. Bibliothek mit gröfster Bereitwilligkeit zur Verfügung gestellte Manuskript genügte jedoch, mich davon zu überzeugen, dafs in ihm von „Ignatius" nichts enthalten ist, und dafs dieser Name in Sachau's kurzem Verzeichnis aus „Antonius" verdruckt oder verschrieben ist. (In syrischer Schrift sehen die beiden Namen recht ähnlich aus.) Um nun andern eine ähnliche Enttäuschung zu ersparen und zugleich um der Verwaltung der königlichen Bibliothek meinen Dank für die Bereitwilligkeit, mit welcher sie mir auch diese Handschrift zur Verfügung gestellt hat, durch die That zu bezeugen, gebe ich im folgenden eine eingehendere Beschreibung der Handschrift, als sie in Sachau's kurzem Verzeichnis gegeben werden konnte.

Höhe 25 Centimeter, Breite 17 Centimeter. Ein Einband ist nicht vorhanden. 54 zum Teil lose Pergamentblätter, von denen das letzte nur noch halb vorhanden ist, die letzten 10 bis 15 durch Feuer ziemlich stark beschädigt sind. Die Handschrift ist ursprünglich viel umfangreicher gewesen, wie sich aus folgender Berechnung ergiebt. Wo die Handschrift einen fort-

laufenden durch Lücken nicht unterbrochenen Text bietet, zeigt es sich, daſs immer zehn Blätter zu einer Buchlage (syr. Kurrâs) zusammengefaſst sind. Diese Lagen sind auf der je ersten und letzten Seite vom Schreiber selbst mit Buchstaben beziffert. Nun trägt fol. 10 der jetzigen Handschrift, mit welchem eine neue Lage beginnt, die Ziffer יד = 14; es gingen also 13 Bogen à 10 Blatt = 130 Blatt vorher. Von diesen 130 Blatt sind in der jetzigen Handschrift nur neun erhalten, so daſs vorne im Ganzen 121 Blatt verloren gegangen sind, und zwar fehlen von der dreizehnten Lage das erste und das letzte Blatt; von der zwölften ist nur ein Blatt erhalten. Aber auch in der Mitte und am Schluſs hat die Handschrift Lücken. Die Lage, welche die Ziffer יו (= 16) führen sollte, fehlt ganz (hinter dem jetzigen fol. 29.). Die letzte der vorhandenen Lagen ist auf fol. 50r als die neunzehnte (יט) bezeichnet; es sind nur 4½ Blatt von dieser erhalten und zwar fehlen hinter fol. 53 drei Blatt, das fünfte, sechste und siebente der neunzehnten Lage. Fol. 54 ist das achte Blatt dieser Lage. Aus dem Falz ist zu ersehen, daſs auch das neunte und zehnte ursprünglich vorhanden war. Hieraus ergiebt sich, daſs die ursprüngliche Handschrift statt der jetzigen 54 Blatt mindestens 190 Blatt zählte. Sie kann aber auch noch umfangreicher gewesen sein, da sich nicht ausmachen läſst, wieviel am Schluſs verloren gegangen ist.

Die Seite zählt durchgängig 40 Zeilen. Geschrieben auf Pergament in schöner und deutlicher nicht allzu groſser nestorianischer Schrift; Vokalpunkte sind sehr selten, etwas häufiger die übrigen Lesezeichen. Da Anfang und Ende der Handschrift verloren gegangen sind, so erfahren wir nichts über ihren Schreiber und ihre engere Heimat. Über beides pflegt in syrischen Handschriften am Schluſs in dem sogenannten Colophon genaue Auskunft erteilt zu werden. Aus paläographischen Gründen bin ich geneigt, sie dem 8. oder 9. Jahrhundert n. Chr. zuzuweisen; die Schriftzüge zeigen ungefähr den Typus des nestorianischen Manuskripts vom Jahre 768 n. Chr., von welchem sich ein Facsimile bei W. Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum T. III, Pl. XII findet.

Den Inhalt der Handschrift bilden Abhandlungen verschiedener Kirchenlehrer, welche sich ausnahmslos auf die vita contemplativa beziehen; das Buch war offenbar ganz speziell für die Lektüre von Mönchen bestimmt.

1) Aus Marcus Eremita. Fol. 1r beginnt mitten im Zusammenhang כתל דהלין הכנא נהוין. לעדליא דין דמנך עלין אתאמרו איכא נסים. = *ἐχέτω ταῦτα οὕτως· τὰς δὲ ἀδίκους παρὰ σοῦ μέμψεις ποῦ θήσομεν;* bei Gallandi Bibl. Vet. Pat.

VIII 80 C aus der *Ἀντιβολὴ πρὸς σχολαστικόν* [1]. Der Wechsel der redenden Personen ist durch Rubra angedeutet. — Fol. 1 v endet ביד נכפותא דלא ידיעא תכסיה . כד . . . = *τῇ ἀδήλῳ εὐλαβείᾳ ἐπικαλύψῃς· εἰ* ... Gall. 81 E.

Nun fehlen, wie sich aus der Vergleichung mit dem griechischen Text berechnen läſst, in der syrischen Handschrift zwei Blätter. Auf dem jetzigen fol. 2 r. beginnt der Text wieder הוא אלהא דמיתא רוגזה על מרדינא = *ὁ θεὸς ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργὴν τοῖς παιδευομένοις* Gall. 85 A. — fol. 3 r Mitte bringt den Schluſs des Traktats, welcher hier um einige Zeilen umfangreicher ist als der griechische Text bei Gallandi. Rubrum: שלם מאמרא דשבעא . מאמרא דתמניא . . דלוקבל מלכיזדקינא: דילה דקדישא מרקוס יחידיא: = „Zu Ende ist der siebente Traktat. Achter Traktat, welcher gegen die Melchizedekianer [gerichtet ist], von demselben heiligen Markus dem Einsiedler.“ Die bei Gallandi auf die *Ἀντιβολὴ πρὸς σχολαστικόν* folgenden zwei Traktate *Συμβουλία πρὸς τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν* und *Περὶ νηστείας* (Gall. 87 A — 92 B) finden sich bei dem Syrer nicht. Der Traktat gegen die Melchizedekianer beginnt fol. 3 r Mitte: מרן ישוע משיחא . כד לעלמא מן כלה בחקלא דמי : לכרוזותא דין דשררא בזרעא דקושתא סום . = *Κύριος τὸν μὲν κόσμον ἀγρῷ, τὸ δὲ τῆς ἀληθείας κήρυγμα σπόρῳ παρεικάσας κτέ.* Gallandi 92 B. Dieser Traktat ist bei dem Syrer vollständig erhalten. Da für den griechischen Text nur eine Handschrift bekannt ist, so ist die Übersetzung unseres Syrers nicht ganz unwichtig. Ende fol. 9 r (= Gallandi 100 D) mit der Unterschrift שלם כתבא דקדישא מרקוס יחידיא : דהוין תמניא מאמרא: = „Zu Ende ist das Buch des heiligen Einsiedlers Markus, welches aus acht Traktaten besteht.“ Unmittelbar daran schlieſst sich folgendes Rubrum תוב תשעיתא דילה דקדישא מרקוס יחידיא [מטל אנש יחידיא] דמתקרא הוא מלכוס: = „Weiter Erzählung von demselben heiligen Einsiedler Markus [betreffend einen Einsiedler] [2] mit Namen Malchus.“ Anfang: על תלתין מילין מן אנטיוכיא דסוריא . אית קריתא חדא דמתקריא מרוניא . בהדא אית הוא אנש דיריא סבא דשמה מלכוס . גברא דתדמורתא וקדישא . אנא דין בהו זבנא ארחקת הוית מן אבהי ושר = „Dreiſsig Meilen vom syrischen Antiochia ist ein Dorf mit Namen Maronia; in diesem lebte ein alter Mönch mit Namen Malchus, ein Wunderthäter und Heiliger. Ich aber hatte mich um jene Zeit von meinen Eltern entfernt u. s. w.“ Die Erzählung ist nicht ganz vollständig erhalten; es fehlt ein Blatt

1) Die syrische Übersetzung dieses Traktats findet sich auch bei Wright, Catalogue DCCCXIX g.

2) Wie sich aus der Erzählung selbst ergiebt, sind die eingeklammerten Worte vom Schreiber — infolge des Homoioteleuton — versehentlich ausgelassen.

nach fol. 9. Ende fol. 11^v. Einen griechischen Text zu dieser Erzählung oder ein zweites syrisches Exemplar habe ich nicht gefunden.

2) Brief des Antonius fol. 11^v תוב אגרתא דמרי אנטוניס יחידיא ורשא דיחידיא דלות אחא יחידיא דעמרין בכל אתר = „ferner ein Brief des Herrn Antonius des Einsiedlers und Hauptes der Einsiedler an die Brüder Einsiedler, welche aller Orten wohnen.“ Am Rande: דאנטוניס. Anfang: מן קדם כל מדם שאלנא שלמה דחובכון במרן · סבר אנא דין אחי : דנפשתא הלין דקרבן לרחמתה דאלהא הלין תלתא פורשנין אית להין · אן דכרא הו ואן נקבתא הי ·

Dieser syrische Text des Briefes entspricht dem bei Gallandi IV, 659 A als epist. I abgedrukten lateinischen, welcher folgendermaſsen beginnt: „Primum saluto vos in Domino. Existimo autem animas quascunque apprehenderit gratia Dei vocantis ad praedicationem suam per verbum proprium, habere tres modos, seu masculos seu feminas.“ Ende fol. 13^v = Gall. 660 D. Zwei weitere syrische Exemplare dieses Briefes befinden sich in der Bibliothek des British Museum vgl. Wright, Catalogue DCCXXVII, 3^d und DCCLXXIX, 5; desgleichen eins auf der Nationalbibliothek zu Paris, vgl. Zotenberg, Catalogue des manuscrits syriaques 261,6. Zotenberg verweist auf zwei lateinische Übersetzungen, von denen die eine aus dem Griechischen, die andere aus dem Arabischen gemacht ist, bei Migne, Patrol. curs. compl. Ser. gr. T. XL p. 978 und p. 999. Der betreffende Band von Migne ist mir hier [in Kiel 1887] nicht zugänglich.

3) Brief des Johannes von Theben. fol. 13^v תוב אגרתא דמרי· יוחנן תאביא Anfang: גמירותא דשררא אידא דבידעתא דאלהותא · משתמליא מנה מן ידעתא מתפרשא = „Die volle Wahrheit, welche durch die Erkenntnis der Gottheit erfüllt wird, ist von der Erkenntnis selbst verschieden.“ Ende fol. 16^r. Über Johannes von Theben, auch Johannes der Einsiedler und Johannes der Seher aus der Thebais genannt, vgl. Wright Catalogue im Index und Cureton, Corpus Ignatianum 1849 p. 351 f. Er war ein Zeitgenosse des Evagrius, dessen Schriften die Handschrift weiterhin enthält. Ein griechisches Original zu unserm Briefe scheint nicht vorhanden zu sein; dagegen finden sich zwei weitere Exemplare der syrischen Übersetzung bei Wright DCCLXXXIII, 2^h und DCCXCVII, 1. Vgl. auch Zotenberg 239, 10.

4) Brief Jakob des Sehers, fol. 16^r. תוב אגרתא דיעקוב חזיא Anfang: מא דאחידא נפשא בפגעוהי מכינא דעלמא הכון פגעא הוין לה שפיא = „Wenn die Seele von den schädlichen Ereignissen der Welt gefangen gehalten wird, so gereichen ihr diese Ereignisse zu Beschwerden.“ Ende fol. 19^v. — Dieser Brief wird in einer Handschrift des British Museum (Wright DCCXCVII, 3) dem Jakob von Batnae (Sarug) beigelegt; desgleichen bei Assemani Bibl. Or., T. I, p. 304, no. 6. Daſs Jakob von Sarug

den Beinamen „der Seher“ geführt hätte, ist nicht bekannt. Vielleicht liegt nur ein Fehler des Schreibers der Handschrift vor, der dies Prädikat dem Jakob erteilte, während es dem vorhergenannten Johannes zukam.

5) Eine Homilie des Chrysostomus über die Bufse, fol. 19ᵛ. תוב מאמרא דמרי יואניס אפסקופא דקוסטנטינאפוליס דעל תיבותא Anfang: זדק לן תנן למתתנחו ולמתאבלו רורבאית = „Wir müssen hier gewaltig ächzen und seufzen.“ Ende fol. 21ᵛ.

6) Aus dem Traktat Ephraems gegen Bardesanes, fol. 21ᵛ. מן מאמרא דלוקבל ברדיצן דקדישא מרי אפרים. Anfang: חד הו איתיא דהו לה ידע והו לה חזא בה הו שרא ומנה חזק שובחא לשמה = „Ein Wesen ist's, das er kennt und er sieht; in ihm wohnt er und von ihm geht er aus. Preis sei seinem Namen.“ Ende fol. 22ʳ. — Verschieden von dem bei Overbeck, S. Ephraemi Syri etc. opera selecta, p. 132 abgedruckten Stück.

7) Verschiedene Schriften des Evagrius [Ponticus].

a) fol. 22ʳ: על חילה דמרן ישוע משיחא משרינן למכתב מלפנותא ומרתיכותא דטובנא מרי אוגריס . . דלות אחא יחידיא דבמדברא = „In der Kraft unseres Herrn Jesus Christus beginnen wir zu schreiben die Belehrung und Ermahnung des seligen Herrn Evagrius an die Einsiedlerbrüder in der Wüste.“ Es sind dies die Capita practica ad Anatolium bei Gallandi VII, 553 ff. Die Vorrede an Anatolius fehlt bei dem Syrer; sie findet sich aber an einer anderen Stelle der Handschrift; siehe weiter unten. Der Text beginnt: . א . כרסטינו[תא] איתיה . יולפנא דמשיחא מחינן . דמתקים מן עבדא דמיתרותא ומן ידעתא דכינא . ומן הימנותא שרירתא דזדקא לאלהא . = *Χριστιανισμός ἔστι δόγμα τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐκ πρακτικῆς καὶ φυσικῆς καὶ θεολογικῆς συνεστώς.* Gall. VII, 554 B. Die syrische Übersetzung entspricht dem griechischen Text bis fol. 28ᵛ = Gall. 566 *καὶ τὰ τῶν ἀγρίων θηρίων δόγματα θεραπεύοντες.* Die bei Gallandi nun folgende Schlufsanrede an Anatolius fehlt wieder bei dem Syrer; dafür folgen bei letzterem noch weitere Sentenzen bis fol. 29ᵛ Ende. Aber auch hiermit war die syrische Rezension noch nicht zu Ende geführt. Die jetzige letzte (126.) Sentenz nämlich bricht am Schlufs der Seite (fol. 29ᵛ) mitten im Satz ab. Hinter fol. 29 fehlt in der Handschrift ein ganzer Kurrâs (= 10 Blatt). Dies jetzt verloren gegangene Stück hat wohl lauter Schriften von Evagrius enthalten; denn fol. 30ʳ (also dasjenige Blatt, welches auf die Lücke folgt) trägt die Kolumnenüberschrift דמרי אוגריס = „vom Herrn Evagrius“.

b) Dies auf fol. 30ʳ mitten im Satz beginnende Stück ist der gewöhnlich unter den Schriften des Nilus aufgeführte Tractatus ad Eulogium monachum, welcher sich in lateinischer Übersetzung in der Bibliotheca patrum maxima, T. XXVII, fol. 246 F sqq.

findet [1]. Der syrische Text beginnt mit den Worten: עלידהון ולהונהון· תדוד. Aus der Vergleichung mit einem anderen Exemplar der syrischen Übersetzung im British Museum bei Wright DLXVII, 3 ergiebt sich, daſs in dem Berliner Exemplar vorn zwölf Worte fehlen. Weitere Exemplare des Syrers s. bei Wright DLXX; DCCXXXIV, 7; DCCXXXV, 2; DCCLXII, 1; DCCLXXII, 3. Wright verweist auf Nili opuscula ed. 1673, p. 480. Migne T. 79, col. 1096, Z. 3. — Ende des Traktats in der Berliner Handschrift fol. 41ᵛ.

c) fol. 41ᵛ. תוב אסקיטיון דמרי אוגריס טובנא = „Weiter *Σκητεῖον* (?) [2] des seligen Herrn Evagrius“. Anfang: מטל דמן קדם זבנא כתבת לי מן צהיון טורא קדישא כד יתב אנא באסקיטיס טורא דמצרין או אחי וחביבי אנטול = *Ἐπειδή μοι πρώην δεδήλωκας ἀπὸ τοῦ ἁγίου ὄρους ἐν τῇ Σκίτει καθεζομένῳ, ποθεινότατε ἀδελφὲ Ἀνατόλιε κτέ* bei Gallandi VII, 553 A. Dies an Anatolius gerichtete Schreiben ist dasjenige, welches bei Gallandi die Capita practica einleitet. Ende fol. 42ᵛ = Gall. 554 B. Andere Exemplare des Syrers bei Wright DLXVII, 40; DLXIX, 2.

d) fol. 42ᵛ. Eine im griechischen Original nicht erhaltene Schrift des Evagrius; sehr lückenhaft. Rubrum: תוב דילה כד דילה דקדישא · תחויתא ופוני פתגמא דמן כתבי קודשא · לוקבל דיוא דמנסין לן = „Von eben demselben Heiligen. Beweisstellen und Antworten aus den heiligen Schriften gegen die Dämonen, welche uns versuchen“. Anfang: מן כינא מלילא דאית תחית שמיא = „Von der vernünftigen Natur, welche unter dem Himmel ist“. Von dieser Schrift findet sich ein vollständig erhaltenes syrisches Exemplar bei Wright DLXVII, 4 unter dem Titel „Über die acht bösen Gedanken“. Nach dem Londoner Exemplar besteht sie aus einer Einleitung und acht Abhandlungen, von denen jede aus verschiedenen Stellen der heiligen Schrift zusammengestellt ist, welche sich auf die in Frage stehende Leidenschaft beziehen. In dem Berliner Exemplar ist die Einleitung vollständig erhalten; ferner die erste Abhandlung, welche bis fol. 47ʳ, und die zweite, welche bis fol. 50ᵛ reicht. Über die nun folgenden Lücken der Handschrift in ihrem letzten Teile ist im Anfang dieses Aufsatzes berichtet worden.

---

1) Der griechische Text ist auf hiesiger [der Kieler] Bibliothek weder in der Ausgabe des Suarez noch der von Migne vorhanden; s. aber weiter unten.

2) Dies sonderbare Wort, welches das Original für das syrische אסקיטיון sein muſs, scheint bedeuten zu sollen: „ein aus der Skete-Wüste geschriebener Brief“.

3.

Wittenberger Disputationsthesen aus den Jahren 1516—1522,

mitgeteilt

von

D. Th. Kolde in Erlangen.

Es ist eine bekannte Thatsache, dafs die Wittenberger Disputationen, teils die jeden Freitag statutenmäfsig abzuhaltenden Disputationsübungen [1], teils die zur Erlangung der mancherlei theologischen Grade erforderlichen, für die Verbreitung der neuen theologischen Erkenntnisse von grofser Bedeutung waren. Nicht die Studierenden oder die Promovenden stellten die Sätze auf, sondern die Lehrer resp. die Promotoren liefsen über von ihnen selbst aufgestellte Thesen ihre Schüler disputieren und hatten dadurch Gelegenheit, die Gegensätze in prägnanter Schärfe zu bestimmen und das Für und Wider nach allen Seiten hin erörtern zu lassen, und allem Anscheine nach sind fast alle wichtigen Punkte der neuen Theologie vonseiten Luther's und seiner Kollegen auf diese Weise der öffentlichen Verhandlung unterstellt worden. Namentlich bediente sich Carlstadt dieses Mittels, um seine Gedanken in weitere Kreise zu bringen. Wenn wir eine vollständige Sammlung der Wittenberger Disputationsthesen besäfsen, so würden wir voraussichtlich in der Lage sein, von Monat zu Monat, ja vielleicht von Woche zu Woche die theologische Entwickelung oder wenigstens das jeweilige theologische Interesse der Wittenberger Lehrer verfolgen zu können, denn es läfst sich, namentlich im Jahre 1521, nachweisen, wie man über eine aufgeworfene Frage alsbald auf dem Wege der Disputation darüber zur Klarheit zu kommen suchte. Aber obwohl man sehr früh Wittenberger Thesenreihen zu sammeln begonnen hat und bis zum Jahre 1522 be-

---

1) Vgl. Liber decanorum ed. Förstemann p. 148: Circulariter autem Disputent Magistri omnes secundum eorum Ordinem Singulis sextis ferijs, Exceptis vacantijs generalibus, In quibus disputent Baccalaurej ab hora Prima usque ad horam tertiam. — Hiernach erklärt sich die als Überschrift von Thesenreihen vorkommende Bezeichnung disputatio circularis oder themata circularia

reits drei solcher Sammlungen gedruckt vorlagen [1], ist, wie viele einzelne Aufzeichnungen oder Drucke auch im Laufe der Zeit bekannt geworden, die Zahl der uns bekannten namentlich aus der Anfangszeit eine verhältnismäſsig sehr beschränkte. Eine nicht unwichtige Ergänzung zu dem vorliegenden Material dürfte die folgende Sammlung bieten, zumal die darin mitgeteilten Thesenreihen in den meisten Fällen datiert werden können. Sie führt uns durch eine doppelte Thesenreihe Carlstadt's zu dem allerersten Anfange der reformatorischen Theologie und gewährt sodann einen neuen Einblick in das bewegte Leben des Jahres 1521. Als besonders erfreulich möchte ich es bezeichnen, daſs man auſser von Joh. Briesmann und anderen von der Thätigkeit des Joh. Dölsch [2] etwas mehr erfährt. Wuſste man auch, daſs er durch seine Parteinahme für Luther sich schon früh den Zorn Eck's zugezogen und von diesem in der Bulle gegen Luther als dessen Anhänger namhaft gemacht worden war, so war es doch bisher unbekannt, daſs er allem Anscheine nach in Luther's Abwesenheit neben Carlstadt eine nicht unbedeutende Rolle gespielt hat.

Die Thesen sind dem Cod. Ms. theol. lat. Oct. 91 der Berliner Bibliothek entnommen, den ich bereits in meiner Neuausgabe von Melanchthon's Loci communes [3] kurz beschrieben habe. Derselbe enthält zuerst die seltene Druckschrift: Lutheri, Melanch. Carlstadii etc. etc. propositiones, Wittembergae uiua uoce tractatae etc. Basiliae 1522, laut Aufschrift des Eigentümers auf dem Titelblatt (Donante Hanero) ein Geschenk von Joh. Haner [4] in Nürnberg an Joh. Hess, den Breslauer Reformator. Von Haners Hand rührt auch wahrscheinlich das auf der Rückseite des Titelblattes zu lesende Begleitschreiben desselben her. Dann folgen angebunden auf Bl. 56—77 von einer mir unbekannten Hand, die sicher nicht die des Joh. Heſs ist, eine Zusammenstellung von Wittenberger Disputationsthesen [5]. Irre ich nicht, so sollten sie als Er-

1) Vgl. Riederer, Nachrichten, Bd. IV, S. 51 ff. 181 ff.

2) Einige Thesen von ihm sind auch bei Riederer a. a. O. besprochen und nachgewiesen. Es wäre sehr wünschenswert, wenn einmal alle die an den verschiedensten Orten, namentlich auch in den „Unsch. Nachrichten" publizierten Wittenberger Thesen zusammengestellt würden.

3) Die Loci communes Philipp Melanchthon's in ihrer Urgestalt nach G. L. Plitt in zweiter Auflage von neuem herausgegeben und erläutert von Th. Kolde (Erlangen und Leipzig 1890) S. 260.

4) Vgl. über denselben den Artikel der deutsch. Allg. Biographie von Reusch. Dazu A. Baur, Zwingli's Theol. II, 418 ff.

5) Des weiteren folgen leere Blätter und hierauf von Heſs' Hand Abschriften von Briefen Luther's an Heſs (Bl. 98—104), die, soweit sie bei De Wette sich nicht fanden, von C. Krafft in Elberfeld ohne genaue Bezeichnung der Quelle in den Theologischen Arbeiten aus

gänzung zu den in der Druckschrift zu lesenden dienen, denn mehrere derselben, die sich zugleich in dem bezeichneten Drucke finden, sind später durchgestrichen worden. Der Abschreiber bedient sich sehr vieler zum Teil ungewöhnlicher Abkürzungen, nicht selten begegnen wir auch Flüchtigkeiten und Lesefehlern. Im Folgenden kommen sie in der vorliegenden Reihenfolge zum Abdruck, doch so, daſs bei den bereits bekannten nur auf den Druckort verwiesen wird. Die Thesen sind im Manuskript überall nummeriert, dagegen rührt die Nummerierung der einzelnen Reihen von mir her.

I.

Bartholomeus bernhart feltkyrchen.

theologiae. baccalau: sub d. Andree Carolstateñ: theologie docto: (25. September 1516) [1].

1. Dicta sanctorum patrum non sunt neganda.
2. Nisi essent correcta vel retractata.
3. Si fuerint diuersa non secundum nudum placitum sunt eligenda. Contra multos.
4. Sed ea quae diuinis testimoniis magis vel racione iuuantur.
5. Inter suffulta testimoniis praeferuntur quae euidencioribus nituntur authoritatibus.

---

dem rheinischen wissenschaftlichen Predigervereine, Bd. II (Elberfeld 1874), S. 92 ff., abgedruckt worden sind; ferner wiederum nach einer Reihe leerer Blätter auf Bl. 111—135 Abschriften von Briefen Melanchthon's an denselben, zum Schluſs ein Brief Melanchthon's an Moibanus.

1) Diese Thesen (Bl. 56), von denen Riederer, Nachrichten IV, 65 die ersten fünf mitteilt, sind in einer vermutlich 1520 herausgegebenen kleinen Sammlung: Insignium theologorum etc. conclusiones varie etc. (vgl. Riederer IV, 53) gedruckt erschienen. Erst nachdem diese Thesen bereits gesetzt waren, erfuhr ich, daſs Th. Brieger (vgl. dessen Mitteilung weiter unten) einen anderen Druck der seit Riederer (vgl. Luther's Werke Weim. A. I, 223) verschollenen Sammlung wieder aufgefunden. Die mir gütigst mitgeteilten Varianten konnten als solche nicht überall markiert werden, sind aber, soweit sie offenbare Korrekturen des Manuskriptes boten, ohne weiteres aufgenommen worden, ebenso die nur im Druck sich findenden Bemerkungen „contra etc.". Der Druck beginnt nach je zwanzig Thesen eine neue Zählung. — Riederer (a. a. O. S. 54 ff.) und andere (z. B. Jäger, Carlstadt, S. 6 ff.) haben sie für Carlstadt's am 26. April 1517 veröffentlichten Thesen gehalten (vgl. Löscher, Reformationsakten, S. 846 und Enders, Luther's Briefwechsel I, 97).

6. Si varietas inter dicta vnius doctoris absque concordia reperitur posteriori standum est.

7. Sentencia beati Augustini in moralibus nulli cedit. Contra can.

8. Homo exterior aut profectu aut defectu interioris hominis corrumpitur.

9. Homo exterior potest fieri templum dei.

10. Homo interior exteriorem respicit et in sui comparacione foedum videt.

11. Homo interior in ipso animo consistit.

12. Causa exercendi ingenii sustinebitur quod homo interior est exterior sed non econtra.

13. Per sacramentum regenerationis soluitur reatus sed manet lex peccati.

14. Speciale est in peccato hereditario quod reatu soluto concupiscentiä manet.

15. Per idem sacramentum fit plena remissio peccatorum.

16. Manet tamen peccatum in membris tamquam superatum et peremptum.

17. Item mortuum, sed nondum sepultum et adhuc sepeliendum.

18. Et donec sepelietur, trahit ad mala et peccata.

19. Et reuiuiscit per illicitas consensiones et in regnum proprium dominacionemque reuocatur.

20. Sicut dum quis delectatur in bono opere quasi perfecto superbia erigit caput dicens Ego viuo [1] quia tu triumphas.

21. Voluntas non libertate consequitur gratiam sed econtra. Contra communem.

22. Vt bene velimus solius dei est. Contra communem.

23. Et quod volumus, ut faciamus bene dei est.

24. Nulla bona merita praecedunt graciam. Contra communem.

25. Immo scriptura docet nedum mala merita. Sed et scelera praecessisse iustificacionem.

26. Fecimus mala et venerunt bona.

27. Deus est qui pulsat liberum arbitrium.

28. Qui operatur in cordibus hominum quae voluerit.

Die Überschrift ergiebt aber, dafs sie bei der Promotion des Barth. Bernhart zum Sententiarius verteidigt worden sind. Diese fand aber schon am 25. September 1516 statt: Lib. dec. p. 19: Eodem anno die vero Jouis XXV. Septembris Egregij et venerabiles viri et domini Bartholomeus Bernhardj feldtkirchen etc. . . . videlicet dominus bartholomeus promotionem ad sententias. Damit wäre wohl die erste reformatorisch gerichtete Kundgebung Carlstadt's wieder aufgefunden. Sie zeigt übrigens schon allenthalben die Ansätze der späteren Entwickelung.

1) Im Druck: viuo et ideo viuo.

29. Qui voluntates hominis quocunque voluerit inclinat.

30. Qui aufert cor lapideum et dat carneum.

31. Qui utitur cordibus malorum ad laudem bonorum.

32. Velle et nolle sic est in volentis potestate ut dei voluntatem non impediat. Contra communem.

33. Deus magis habet in potestate voluntates hominum quam ipsi suas.

34. Homo ante gratiam potest facere actum non legittimum.

35. Non potest renouari absque intercessione mediatoris.

36. Deus non praetendit iusticiam suam hominibus quia recti sunt corde, sed ut recti sint corde.

37. Sine deo operante ut velimus et cooperante cum volumus ut faciamus ad bona opera nihil valemus. Contra Scholasticos.

38. Gratia facit ut invocetur deus. Contra communem.

39. In nullo bono opere nos incipimus. Contra eandem.

40. Hereticum est confirmare, quod deus in donis suis sit posterior et nos priores.

41. Non debemus nobis caput ad bene faciendum facere.

42. Nemo confugit ad dominum, nisi viam eius volet. Contra communem.

43. Desiderare auxilium gratie est inicium gratiae. Contra omnes quasi scholasticos.

44. Justificatus nisi diuinitus adiuuetur recte viuere non potest.

45. In bono faciendo liber esse nullus potest nisi liberatus fuerit per Christum.

46. Dispositiones de congruo ex parte hominis magis sunt ridende quam ponende. Contra omnes quasi scholasticos.

47. Possunt autem ex parte dei aliquo modo poni.

48. Omnis causa de congruo si est causalis est causa.

49. Merita mortificata non sunt disposiciones ad iustificacionem. Contra Scholast. Gab.

50. Peccatores non sunt monendi ad faciendum bona opera in genere. Contra quasi omnes scholasticos.

51. Nec ad opera ut dispositiones de congruo ad gratiam. Contra eosdem. mirabile sed verum.

52. Sed ad opera proprie dicta bona. Contra eosdem.

53. Bonitas meritoria (ut aiunt) non presupponit moralem bonitatem.

54. Confirmare quod peccator qui mortaliter peccauit debet facere bona opera ex genere ut facilius sanetur est peruertere scripturas. Contra eosdem.

55. Blandiri liberum arbitrium est ipsum praecipitare.

56. Conuersos deus iuuat, aduersos deserit.

57. Sed ut conuertamur deus adiuuat. Contra sch. Th.

58. Ad iusticiam nemo conuertitur nisi operante gratia sanetur.

59. Nec ideo solis votis agendum est, quia adiutor noster deus est.

60. Corruit hoc, quod Augustinus contra hereticos loquitur excessive [1]. Contra modernos.

61. Aliud est nihil mali facere aliud facere bonum.

62. Qui nec quid boni, nec mali fecerunt, condemnantur.

63. Cuius sint illi serui ignoro.

64. In malo faciendo tam iusticie quam peccati seruus liber est.

65. Praecepta dei inaniter darentur hominibus, si liberum voluntatis arbitrium non haberent.

66. Preceptis diuinis admonetur liberum arbitrium, ut graciam querat.

67. Lex incutit nobis dolorem quem non sanat sed admonet ut medicum queramus.

68. Lex demonstrat vicia.

69. Lex ostendit nobis nostram infirmitatem.

70. Vt supplicemus reformatori ne in illa remaneamus foeditate.

71. Vt sencientes aculeum correpcionis excitemur in maiorem affectum oracionis.

72. Strepitus correpcionis forinsecus per mandata insonat et flagellat.

73. Deus autem intrinsecus occulta inspiracione operatur velle.

74. Sicut cognicio gencium quae deum cognitum non sicut deum glorificauerunt non profuit eis ad salutem.

75. Nec ad opera bona.

76. Ita non iustificat eos qui per legem dei cognoscunt, quemadmodum sit viuendum.

77. Ita cognicio legis et voluntas ei se conformans non est disposicio praeuia ad gratiam. Contra Scotum.

78. Ita nec attricio perfectissime circumstancionata in genere morum est disposicio sufficiens ad iustificacionem. Contra eundem.

79. Si contricio vel attricio requiritur ad iustificacionem tunc vt actus concomitans non preuius [2].

80. Vt actus formatus non formabilis.

81. Peccator sine omni disposicione sufficienti de congruo ex parte eius iustificatur. Contra quasi omnes.

82. Facile tamen est saluare [3], quod apud deum non est acceptio personarum.

83. Iustificacio factores legis praecedit non sequitur.

84. Lex sine gratia est littera occidens, in gratia spiritus viuificans.

---

1) Vgl. Luther's Thesen. Weim. A. I, 224.

2) Im Druck: praevius multos jedenfalls für: praevius. Contra multos.

3) Im Druck fehlt salvare.

85. Gratia facit nos legis dilectores et factores.

86. Condelectari legi dei est donum spiritus non littere.

87. Lex sine gracia facit preuaricatores.

88. Non iustificatur homo preceptis bone vite.

89. Non lege operum nec littera nec factorum meritis.

90. Sed per Hiesu Christi spiritum [1] lege fidei et gratia.

91. Homo sine gratia nulla praecepta legis potest implere eciam imperfecte. Contra communem.

92. Implere imperfecte non est implere quantum ad substantiam operis. Contra Capreolum.

93. Implere perfecte non est implere quantum ad substantiam operis et modum agendi qui est ex charitate. Contra Capreolum.

94. Modus agendi non est separatus a substantia operis. Contra eundem.

95. Obligatus ad faciendum ex charitate non peccat mortaliter, si non ex omni parte implet. Contra Scotum.

96. Peccat autem si nulla ex parte implet. Contra eundem.

97. Obseruacio praecepti sine charitate seu gratia nedum est invtilis ad vitam aeternam sed occidens. Contra Capreolum.

98. Per auxilium seu adiutorium speciale nullum praeceptum in aliqua parte potest impleri. Contra eundem.

99. Supposito quod non pertinet ad gratiam iustificantem. Secundum eundem.

100. Auxilium dei praevenientis non est distinctum a dono iustificante. Contra eundem.

---

1. Decalogus excepta sabbati obseruacione a Christiano est obseruandus.

Ad litteram tamen obseruatus auget concupiscenciam ac iniquitatem et facit super modum peccatores.

2. Praeceptum maximum de diligendo deum et proximum secundum litteram occidit non viuificat.

3. Omnis lex attramento scripta est ministracio mortis et dampnacionis. Contra Sanctum Thomam.

4. Scripta autem digito dei est ministracio libertatis Spiritus et gratiae [2].

5. Lex fidei in tabulis cordis carnalibus scripta est ipsa charitas diffusa in cordibus nostris per spiritum sanctum.

---

1) Im Msk. per fidem Hiesu Christi spiritu.

2) spiritus et gratiae fehlt im Msk.



6. Opera charitatis in chartis scripta lex est operum et littera occidens.

7. Eadem gracia in veteri testamento latitabat que in Christi euangelio dispensata est.

8. Lex vetus talia continebat praecepta iusticie qualia nunc quoque obseruare precipimur.

9. Lex euangelii scripta est vetus [1].

10. Indigemus deo doctore et adiutore ne dominetur in nobis omnis [2] iniquitas.

11. Voluntati dei nemo resistit.

Deus ex misericordia quibusdam donat penam peccati, a quibusdam iuste exigit penam.

12. Praescientia dei est immutabilis.

13. Figmentum nihil potest opponere suo figulo.

14. Vocacio [3] est principium bonorum operum.

15. Vocati atque illuminati mandata dei cognoscentes vel libero eligunt vel relinquunt arbitrio.

16. Non omnes vocantur, nec omnes vocati sequuntur vocantem.

17. Auxilium gratiae eciam specialis mocionis, vt aiunt quidam, multis deest. Contra Capreolum.

18. Solum illis non deest quibus deesse noluerit deus.

19. Perseuerancia in dileccione pertinet ad gratiam dei.

20. Et ideo oratio Christi pro petro non erat inanis ne sua fides deficeret.

21. Filij perdicionum licet incipiant aliquando bene viuere ac iuste ambulare de hac vita tamen non auferuntur nisi ceciderint.

22. Attamen tales perspeculatores sunt corripiendi.

23. Electi secundum propositum interdum labuntur.

24. Tenetur velle suam dampnacionem cui est revelata.

25. Ista authoritas deus vult omnes [4] saluos fieri, minus bene exponitur de voluntate antecedente. Contra Sco. Theo.

26. Putamus nec in deo nec in homine antecedentem voluntatem esse. Contra eosdem.

27. Dona naturalia et leges recte non sunt de voluntate antecedente. Contra Sco. et alios.

28. Nec illa adiutoria communia quae ponuntur.

29. Ad praedictam autoritatem antiquus licet non multum frequentatus, attamen verus dabitur intellectus [5].

---

1) Diese These fehlt im Druck.
2) Omnis nur im Druck.
3) Msk. und Druck: Vacacio.
4) Msk. omnis.
5) So Msk. Im Druck antiquus — intellectus in Klammern und hierauf Adverte wo sonst contra etc.

30. Conclusiue cuius vult miseretur, et quem vult indurat.

31. Deus vocatis omne studium ad spiritalia exercicia conferentibus et vincentibus coronas largitur eternas.

32. Vita eterna non debetur iusto operanti cum gratia de condigno. Contra Capreolum.

33. Vita eterna est gratia data pro gratia ex misericordia et miseratione.

34. Non est iustus in terra qui careat peccato in carne.

35. Non est iustus in terra qui non habeat peccatum in spiritu.

36. Non est iustus in terra qui per iustum actum quo bene facit non peccet.

37. Per hoc tamen peccatum deus non vult iustos esse dampnabiles sed humiles.

38. Iustus ergo simul est bonus et malus, filius dei et seculi.

39. Exceptis Christo et eius matre non fuit nec est nec erit iustus in terra sine peccato.

40. Non potest iniustus habere actum deo adeo placentem quantum displicuit veniale. Contra Gabrielem.

41. Deus non precipit homini impossibile.

42. Lex dei imperat multa impossibilia homini.

43. Doctrina Aristotelis in scolis theologorum facit malam mixturam.

44. Sillogismus ex methaphisicali et credita mixtus inserens pro credita non concludit pro debiliori premissa [1]. Contra Sco.

45. Habere peccatum in corpore non est peccare.

46. Illud peccatum concipit partus et parit peccata.

47. Propter quos partus dicimus dimitte nobis debita.

48. Quod nequeunt nisi filij dei dicere.

49. Peccatum veniale proprie est peccatum.

50. Nec contempnendum sed timendum.

51. Foecunda veritatis auctoritas [2] sepius discussa melius cognoscitur. et veram conuenienciam parit quam manifestis sermonibus abscondit.

---

1) Msk.: inferens — concludet — debiliora.

2) Druck: auctoritatis. Diese für Carlstadt charakteristische Schlufsthese, die vielleicht die vorangegangenen Paradoxien entschuldigen soll, will wohl sagen, eine öftere Diskussion über die reiche Wahrheitsquelle (foecunda veritatis auctoritas), die heilige Schrift, führt eher zu Klarheit, zu wahrer Harmonie und Übereinstimmung, als bestimmte Aussagen, die sie vielmehr verdunkeln.

II.

Magister Franciscus Güntherus sub reverendo patre Mar. luder[1].

III.

Ex Theologia[2].

IV.

Thomas Novidagius[3] sub domino doctore Johanne Doelsch.

(4. Oktober 1521.)

1. Nemo nisi qui conuersus et humilis fuerit vt paruulus, quem dominus in medio discipulorum statuit, regnum celorum intrabit, quos et dominus beatos dicit, quia eos pauperes spiritu vidit.

2. Maioritas igitur in regno celorum humilitate metitur, recte ergo frequentius ministerium quam potestas vocatur.

3. Hinc errare tam hij conuiciuntur, qui ecclesiasticam prae-

---

1) Abgedruckt zuletzt in d. Weim. A. I, 224 f. Im vorliegenden Manuskript beginnt nach These 24 eine neue bis 25 reichende Zählung, wobei die W. A. I, 225 als 26. gezählte These sicher richtig in zwei geteilt wird. Dann weiter immer nach 25 Thesen eine neue Zählung, aber These 55 wird wiederum in zwei geteilt, so dafs der Codex 99 Thesen gegen 97 der W. A. zählt. Die Zusätze contra Schol., contra Gabr. fehlen überall, hier und da sind Worte fortgefallen. Die Varianten sind belanglos. Die Protestation am Schlufs: In his velle etc., die sicherlich im Urdruck gestanden hat, fehlt im Manuskript.

2) Es folgen die Heidelberger Disputationsthesen, vgl. W. A. I, 354 mit der Zweiteilung Ex theologia und Ex Philosophia mit neuer Zählung. Am Schlufs der ersten Abteilung: Leonardus Bayer arcium magister sub reuerendo Magistro S. T. Martino Luthero. In These 22 fehlt ex vor operibus.

3) Vgl. Liber decanorum p. 25: D. Thomas Nouidagius D. Joanne Dölsch preside die 4 Octobris respondit pro Baccalaureatu Biblico, quem ad Bibliam vocant et promotus est.

fecturam diuitijs prompta pompa etc. constare putant titulis plus quam rebus gaudentes, quam isti qui alium a Christo primum querunt.

4. Cum igitur illi, (qui scandalisauerint vnum de pusillis istis, qui in Christum credunt) expediat ut mola azinaria suspendatur in collum et in profundum maris dimergatur mirum quod christiana paciencia tot scandalosa, tot inania ventris animalia non dudum eiecit.

5. Nam non tantum manus aut pedes scandalizantes abscidenda praemonuit sed et oculum.

6. E quibus Christi miles facile discet. quam nihil mortuis capitibus carnalibus symeis debeat nisi ab eorum fermento cauere horrendamque mentis eorum cecitatem [1] detestari.

7. Quemadmodum ergo fastuosa altaque phariseorum supercilia cauenda docuit, ita humiles abiectos paruulos in nomine suo recipiendos voluit.

8. Tum ideo quia ipse est, qui in talibus requiescit, tum eciam quia angeli eorum faciem dei vident.

9. Unde non improbabiliter quidam sancti collegerunt hominis studia angelicis ministerijs non carere, quare et vniuersorum domino de tantis sicut et de omnibus eius beneficijs miser homo debeat iuges gratias agere.

10. Nec tamen ideo sequitur quod angelis sicut nec sanctis alijs templa sint construenda, aut alia sacrificia exhibenda, quos et Augustinus vult plus charitate quam seruitate venerari oportere.

V.

Joannes Vuestermannus. F.
Bacca: sub d. Johā. Doelsch [2].
(3. Januar 1522.)

1. Christiani hominis vnica lex est nullam habere legem.

2. Ac perinde hoc vnicum illi esto votum semper et ubique liberum esse.

---

1) C. cecitatatem.

2) Bl. 66. Vgl. Liber decanorum p. 27: Tercia Januarij Anno 22. Respondit religiosus pater Johannes Vuestermannus lippianus. praeside Johanne Dölisch veltkirchio pro formatura. fecitque facienda et admissus est.

3. Cum enim ex deo i. e. spiritu Christi (qui peccare nequit) sit natus Christianus.

4. Quomodo legem sustinebit, quae peccatoribus ponitur aut votum quod spiritus nunquam non derogat libertati.

5. Neque enim minus quam legis seruitus votorum remancipatio repugnat filiorum libertati.

6. Vota te connectunt operibus a quibus nisi fueris per spiritum solutus,

7. Inter filios dei recenseri non potes qui iuge sabbatum celebrantes spiritu dei aguntur.

8. Siue ergo ex necessitate quis vouerit incredulus fuerit deo qui omnes capillos credencium numero signauit.

9. Siue ex deuotione (ut aiunt) impius fuerit in eum, qui contento sacrificio aures audiendi postulat tantum,

10. Siue ex spe perfectioris vite vanus fuerit et mendax ex simulachris operum metiens immo menciens pietatem.

11. Hoc tamen quod vltimo posui sicut maxima vestitur specie pietatis, ita plurimum habet et omnibus mandatis dei pugnantem impietatem.

12. Christianus vni fidit deo, votarius autem (prae ceteris statum perfeccionis professus) pantheo fidit infinitarum ceremoniarum.

13. Christianus glorificat nomen dei, quod solum vindicat ab iniurijs falsariorum.

14. Votarius honorem ordinis et nomen institutoris bone deus quot passibus premittit.

15. Christianus sabbatum sanctificat, votarius seruit dijs alienis, qui non dant illi requiem die ac nocte.

16. Christianus morem gerit parentibus, votarius per calcatum in limine transit patrem, contempnit vbera matris et ad talia scz. crucifixi vexilla tendit. Authore Hieronimo. sed male intellecto.

17. Egeat ergo vel fame pereat parens, sacius est votis et cellula concludi, quam diruptis illis parentum necessitatibus subuenire.

18. Christianus sicut non occidit aut furatur, ita quicquid est, quicquid habet, quicquid potest multa charitate fratribus impartit [1].

20. Quandoquidem extra seculum est et mundum et pauper non habens quod tribuat necessitatem pacienti.

21. Sed ut accipiat et aliena corrodat ac merita tocius ordinis celestem scz. mercedem pro temporalibus commutat.

---

1) Nr. 19 fehlt.

22. Christianus ne sit mechus castarum nuptiarum indicante spiritu remedium acceptat.

23. Votarius (ut nescio quot aureolas prae aliis mereatur) nuptias inconsulto spiritu abiurat.

24. Christianus (qui vere fuerit) pro deo pro euangelio pro fratre stat testis et inexpugnabilis murus.

25. Votarii pro pugillo ordei et fragmine panis. heu quam consuunt puluillos et ceruicalia sub omni cubito manus.

26. Christianus charitate quam habet in fratrem concupiscentijs suis pessimis freno ponit.

27. Votarij autem quam concupiscentijs dominentur, probat charitas illa quae incipit a semet ipsa sed non extenditur vltra.

Summa.

Vota monasticorum ut nunc fiunt omnem fidem et charitatem euacuant.

Nec est possibile vt cum talibus vllo modo stet Christianismus.

VI.

Gotschalcus Crop [1] sub Andree Carolosdio Doctore.

(28. November 1522.)

1. Duplici natura spirituali scz. et corporali constare hominem, paulina ad Corin: 2. ostendit epistola.

2. Cum hijs qui foris sit homo vetus carnalis et corporalis corrumpatur (?).

3. Spiritualis tamen interior nouus homo et de die in diem renouatur.

---

1) Bl. 67[b]. Diese Thesen wurden am 28. November 1521 verteidigt. Vgl. Lib. dec. p. 27: Eximius frater Gotschalcus Crop Hervordianus die 28 Novembris respondit pro licencia et statim promotus est praesidente Carolostadio. Die bei der responsio ad Bibliam am 15. Oktober 1521 verteidigten Thesen (cf. Lib. dec. 26) sind uns auch noch erhalten in der oben erwähnten Baseler Sammlung der Propositiones vom Jahre 1521. Dort werden sie eingeführt mit den Worten: Andrea Bo. Carolostade (sic) Praeside religiosi patres Godscalcus Crop Heruordianus sacrae Theologiae lector et Godscalcus Crusze, respondebunt ad infra scriptos articulos Postridie Galli sub horam septimam Anno MDXXI. Sie beginnen mit dem Satze: Solis canonicis literis absque contradictione cedimus. Vgl. auch Riederer a. a. O. S. 188.

4. Immo interioris regeneratio est exterioris mortificatio.

5. Quando ne vllus hic nascatur nisi prius occumbat.

6. Sicubi spiritus dei regnat ibi nimirum humanus homo moritur.

7. Psychicus homo ex voluntate carnis et viri suas vires adfert et tales quales inobediencia Ade fecit.

8. Spiritualis autem homo ex deo ac dei voluntate immutabili suas potencias recipit.

9. Quemadmodum psychicus homo animam cor oculos aures et reliquas virtutes a parentibus suscepit.

10. Sic spiritualis cor suum, oculos, aures et cetera firmamenta e supernis capit.

11. Homo psychicus non agnoscit quae dei sunt, quia ex deo non est.

12. Homo spiritualis cognoscit quia ex deo est et ouis Christi.

13. Nequaquam psychici hominis oculus vidit vel auris audiuit aut in cor eius ascenderunt que preparauit deus diligentibus se.

14. In cor autem spiritualis hominis possunt ascendere.

15. Alia praeparat deus diligentibus se, alia iis qui deo deorsum et scapulas vertunt.

16. Porro si easdem diuicias vtrisque praeparasset, nihilosecius diuicie alie forent deo adherentibus aliae alienatis.

17. Veluti crux Christi aliter repit in oculos iudaeorum aliter gentium, aliter credulorum [1].

18. Dabimus tamen peculiares esse diuicias solis deum amantibus comparatas.

19. Consummacio abbreuiata inundat (?) iusticiam et cognoscet que nullus hominis oculus psychici et cor unquam assequitur.

20. Nam eciam si Christus omnes homines illuminat sicut soll (sic) illustrat omnia.

21. Sunt tamen qui agnitam veritatem expuunt, ut sunt qui solis respuunt radios.

22. Deus est dominus et deus apud inferos et superos collium et moncium deus omnis terre creatureque.

23. Tamen sole reliquie (sic) ad praesentem vbique deum convertuntur. atque eiusmodi conuersione sancte fiunt.

24. Ergo in cor hominis non ascendit quamlibet accutissimi et racionalissimi quod est singulariter praeparatum dilectoribus dei.

25. In cor autem plus quam hominis vt puta spiritualis et filij dei opes ille ascendunt, sentiuntur ac in fontem suum probe cordatos rapiunt.

---

1) Msk. crudelorum.

26. Vitam eternam certo habent, qui manducant et bibunt sanguinem Christi. sed suo gradu, hic atque infimo.

27. Qamuis et discrimina sint infimi gradus, quisquam tamen eterne vite tantum assequitur qnantum illi datur vt credat.

28. Regeneratus per Christum non protinus scit omnia, nec omnia facit, sed discit et pergit paulatim, sicut natus infantulus non ilico graditur.

29. Petrus vere fuit eterna vita beatus vt cognouit Christus, quamquam multos Christi sermones tum ignorarit.

30. Proinde spiritualis iudicat omnia eciam profunditates dei et abyssos predestinacionis super omnia consolantis.

31. Verum tenui admodum iudicio noue spiritualis· factus estimat omnia.

32. Qui primos adhuc fructus superne cene incipit manducare, is magis trepidat et miratur, cupit et desiderat quam pronunciat certam sentenciam.

33. Exercitati vero in iudicijs veris et per se iustificatis incredibilem consolacionem ex profunditatibus dei accipiunt.

34. Immo sic incenduntur dei ardentissimo amore, ut multo plus malint decem cruentissimas mortes emori, quam non sequi agnum quo vadit:

Hec non ascenderunt in cor animalis hominis, qui nec vult nec potest nosse diuicias super coelestes.

VII.

Magister Joannes Cuelsamer[1] sub D. Andree Carolvstadio (sic).

1. Orationem defectuum nostrorum cognicionem eorumdemque coram deo optimo maximo conquestionem auxilijque deprecacionem deinde liberatis gratiarum acciones esse debere non dubitamus.

2. Vniuersa (?) alia causa orantes inconsiderata sunt mente

---

1) Bl. 68ᵇ. Diese Disputation wurde wahrscheinlich am 13. Mai 1521 pro baccalaureatu sententiarum gehalten, da in dem betreffenden Eintrag im Dekanatsbuch Cuelsamer ebenfalls als magister bezeichnet wird, nicht aber bei den späteren Akten. Cf. Lib. dec. 25. Anno MDXXI sub aestivo Decanatu Andree Carolostadij Dominus Magister Joannes Kuelsamer pro baccalaureatu quem vocant sentenciarum respondit et promotus est. actum die Lunae post Ascensionem domini praesidente Carolostadio. Am 22. Juli wurde er bereits sententiarius formatus ebenda.



aut pharisaica iusticia inflati, deum non placantes, sed magis ad iracundiam prouocantes.

3. Insignis ob id populi error est ex cleri cecitate proueniens quo crimina commissa satisfaccionis iure suis oracionibus nititur expiare.

4. Errant non minus monachi et sacerdotes suarum horarum canonicarum murmure pro acceptis a deo beneficijs satisfieri arbitrantes.

5. Errant tamen grauissime sacerdotes monachi sive eciam quicunque plebei deo suis orationibus obsequium prestare volentes.

6. Horas canonicas nomine orationis indignas censeo, cum contra Christi institucionem, Apostolorum morem atque contra orationis vsum sint introducte.

7. Pontifices neminem ad illas sub praecepto peccati (perinde ac ad quascunque tradiciones suas) astringi habent potestatem.

5. Orationem non prolixitas non verborum multitudo nec vehemens labiorum strepitus, sed flagrantis animi desiderium deo reddit acceptam.

De Sacramento panis.

9. Sacramentum eucharistie non in pixide seruandum sed quociescunque opus fuerit eciam quocunque tempore consecrandum atque in cupientes est frangendum.

10. Iniquissime Roma: ponti: infidelium cetibus ad dominici corporis sumptionem congregandis, saltem eiusdem ordinauit ostensionem contra Jesu Christi institutionem apostoliceque ecclesie obseruacionem.

11. Sacerdotes venerabili sacramento participantes vna cum plebe diuidere nunquam negligant. nec commune legatum inique (aduersus testatoris ordinacionem) sibi solis vsurpare vnquam praesumant.

12. Sicut Christi gloriose virginis et aliorum sanctorum imagines in Christianorum templis subuertendas. ita eciam solemnes pompas quibus venerabile sacramentum hinc inde circumfertur, abrogantes arbitror.

VIII.
Nicolaus Coci sub D. Justo Jona P.
De spiritu et litera [1].
(18. November 1522.)

IX.
Jo. Jonas in cap. 1 epistola
ad Roma [2].

X.
Philippus Melan:
1. Justificacionis principium est per fidem [3].

XI.
Dis: 2. Libri 4: Mar: Lothe [4]:
(1520.)

1. Non placent sacramenta noue legis sic distingui ut alia remedia tantum sint contra peccatum alia etiam gratiam conferant adiutricem.

---

1) Bl. 70. Die 27 Thesen bereits unter 1522 bei Kawerau, Der Briefwechsel des Justus Jonas Halle I (1884), S. 84. Aber wir erfahren erst aus der im Codex befindlichen Überschrift unter Vergleichung mit dem Lib. dec. den Tag der Disputation, 18. November 1522. Vgl. Lib. decanorum p. 27 ff.: F. Nicolaus Coci Tanglimmensis die XVIII Novembris praesidente D. preposito pro feltkirchio promotus est sacre theologiae formatus et sentenciarius.

2) Bl. 70[b] ebenfalls bei Kawerau I, 85. Es ist zu lesen in These 7: Resurrectionis articulum. These 16: puniri.

3) Bl. 71. Im Codex durchstrichen, weil in der Baseler Sammlung gedruckt, und zwar als Themata circularia.

4) Diese Thesenreihe (Bl. 71[b]) Luther's ist meines Wissens bisher unbekannt. Die Überschrift möchte ich vermutungsweise dahin

2. Omnia prorsus sacramenta tum remedia sunt peccati tum adiuuant per gratiam si fide suscipiantur.

3. Nos arbitramur sacramenta noue legis constare ex promissione dei et signo visibili.

4. Tot sacramenta noue legis sunt quot promissa et adiuncta signa.

5. Baptismus Eucharistia et poenitentia tria proprie sunt sacramenta noue legis.

6. Cetera videntur ab ecclesia et vsu primum instituta et appellata sacramenta noue legis.

7. Nihil obstat quominus tot sacramenta quot articuli sunt fidei dici possint, si signum visibile tollas.

8. Immo quot sunt verba dei tot fere sunt sacramenta, que fidem excitant etiam si signum desit.

XII.

Philippus Melan: sub R. D. Petro Font[1].

(9. September 1519.)

XIII.

Disputatio Circularis[2] Joan: Jonas. p.

1. Tametsi iustis et in Christo liberis non sit lex posita:
2. Tamen potestatibus parendum est.
3. Non est enim potestas nisi a deo.
4. Ceterum, si contra deum praecipiant quid (sic) magistratus audiendi non sunt.

---

erklären, dafs es eine zweite auf das vierte Buch der Lombarden sich beziehende Disputation Luther's ist. Sie wird ins Jahr 1520 vor die Ausgabe der Schrift „Von der babylonischen Gefangenschaft" gehören und würde dann in die in der Weim. Ausgabe VI, 470ff. mitgeteilte Gruppe von Thesen einzureihen sein.

1) Melanchthon's unter Petrus Fontanus am 9. September 1519 verteidigten Baccalaureatsthesen. Aus diesem Codex Bl. 72 abgedruckt bei C. und W. Krafft, Briefe und Dokumente, S. 6 und in den Loci Communes Philipp Melanchthon's in ihrer Urgestalt etc., 2. Aufl. ed. Th. Kolde (Erlangen und Leipzig 1890), S. 260ff.

2) Bl. 72. Zu der Überschrift disputatio circularis vgl. oben S. 448, Anm. 1.

5. Quare et principes illi euangelium immo oppugnantes acerrime obiurgandi sunt.

6. Modestiam ibi requirere carnis prudencia est.

7. Porro ex hoc potestatum iure non est, vt papa suas leges obseruari postulet.

8. Neque enim ullam legem condere licet Episcopis.

9. Sed semel adempta est eis potestas damnandi verbo Christi: vos non sic.

10. Oeconomi enim sunt et ministri meri.

11. Eatenus vero audiendi quatenus domini sui verbum predicant.

12. Et eo pertinet hoc qui vos audit, me audit:

Quo verbo mire ad suam tyrannidem firmandam magno orbis malo abusi sunt.

XIV.

Alia: Johā. Doelicij [1].

1. Deus in plenitudine temporis misit filium suum factum ex muliere, factum sub lege, vt eos [2] qui sub lege erant redimeret. vt adoptionem filiorum reciperemus:

2. Cuius iusticia per fidem Jesu Christi non tantum ad iudeos (qui sub lege erant, sed in omnes est et super omnes) se extendit, qui credunt in eum, eo quod omnes peccarunt et egent gloria dei.

3. Nam ipse est expectacio gencium, in cuius lumine gentes ambularunt. An iudeorum deus tantum, nonne et gencium, immo et gencium quandoquidem vnus est deus, qui iustificat circumcisionem ex fide et praepucium per fidem.

4. Cuius rei non leue documentum est magorum ab oriente veniencium supplex oratio, qui a stella ad locum, vbi puer erat, fuerunt ducti.

5. Cum quibus et nos cubile cordis intremus dominum adoraturi graciasque acturi quia visitauit et fecit redempcionem plebis sue.

6. Non enim ex operibus iusticie quae fecimus nos, sed secundum misericordiam suam saluos nos fecit. Ideoque deo non simus ingrati, qui nos potenter in brachio suo de tenebrarum potestatibus liberauit.

---

1) Es folgen Zirkularthesen von Joh. Dölsch von Feltkirchen, dessen Name sehr verschieden wiedergegeben ist.
2) Cod.: eo.



XV.

Alia: Johan': Doelycij.

1. Spiritus sanctus, qui fideles suos omnia quae salutis sunt docet, ideo paraclytus dicitur vel, quia pro nobis inenarrabilibus gemitibus postulat vel quia afflictas conscientias tristicia mentis leuat.

2. Qui quamuis inuisibilis incorporeusque sit deus visibilibus tamen corporeisque signis puta igne linguis et columbe specie. sensibiliter non sine misterio apparere voluit.

3. Quia sicut ipse ignis est, per quem peccatorum rubigo [1] consumitur, terrenum cor celesti amore inceditur maleque frigiditatis tepor ab electis fugatur.

4. Ita eciam ipse solus est qui intus loquitur, erudit, fecundat, viuificat atque elingues diuinis laudibus disertissimos reddit et columbina simplicitate puros ab omni atrabili liberos [2] facit.

5. Qui nisi intus doceat, frustra sermo externus sonat. nec incendium, recti amoris praebere valet. vel si angelicis linguis docens suadeat.

XVI.

Alia Johā. Doelicij.

(28. März 1522.)

1. Quod deus superbis resistat humilibusque det gratiam vel [3] currentis dominice factum est nobis documento.

2. Nam cum euangelicus mutus a domino mirabiliter curatur, turbe admirantur feminaque in domini laudem vocem extollit.

3. Sola pharisaica sanctitas inuidia tabescens impaciens veri recte facta quae negare non potuit, blasphemijs lacerare studuit, cum domino improperando dicit in Beelzabub principe demonia ejicit.

---

1) Msk. rubibigo.

2) Cod.: libeberos.

3) Der Text bietet deutlich die Abkürzung für vel, es muſs aber eine Abkürzung für evangelium dagestanden haben, denn offenbar nimmt Dölsch das Evangelium des vergangenen Sonntags (Oculi) zum Ausgangspunkt seiner Auslassungen. Da nun der Tag der Zirkularthesen Freitag war, so wird man mit ziemlicher Bestimmtheit Freitag nach Oculi den 28. März 1522 als Disputationstag annehmen dürfen.

4. Abscondita enim hec sunt ad (sic) huius seculi sapientibus et reuelata paruulis. ita pater quoniam sic placitum fuit ante te.

5. Itaque noli altum sapere sed time. ad nullum enim alium respicit nisi ad pauperculum et contritum spiritum et trementem sermones suos.

6. Sic humilis et mitis Christus non maledictis sed pulchro paradigmate alta calumpniancium supercilia frangit docens se non in Beelzebub sed dei digito demones eicere.

7. Si enim eorum apostoli non in demone sed in spiritu sancto demonia eiciunt, non immerito eorum iudices erunt. quod idem factum eciam Christo non adscripserunt.

8. Cum eciam inferior superiorem non ejiciat. Christus autem demonia eicit. ideo non eorum seruus, non eorum socius, sed eis superior fuit.

9. Insuper et conatu et opere prorsus dissidentes obsequijs se non honorant. Christus autem a Beelzebub longius quam lux a Tenebris distat, quomodo ergo societate et obsequio se mutuo honorant.

XVII.

Alia Johan: Briesmanni [1].

1. Penitencie crux corruptionis nostrae est immutacio et assidua mentis renouacio. mortificacio carnis odiumque sui.

2. Hanc crucem natura sine gratia non potest non odire.

3. Siquidem crux ipsa carni dicit: non sis caro et concupiscentiae non concupisces,

4. Ad (sic) hoc nature non modo vehementer contrarium sed eciam mors est.

5. Ideo ipsa fugit et odit penitenciam nec crucem suffert, nisi spiritus qui eam ipsam dulcem suavem amabilem faciat, affuerit.

6. Hanc penitencie crucem Christus omnibus ex equo praedicauit, dicens, poenitentiam agite Matth. 4.

7. Hoc nihil est aliud quam mutare vitam quod fides facit expurgans peccatum.

---

1) Bl. 74ᵇ. Joh. Briesmann wurde am 31. Oktober 1521 Lic., am 21. Januar 1522 Dr. theol., Lib. dec. 26f. vgl. 33. Die Thesen, die durch die Bezeichnung „alia“ ebenfalls als Zirkularthesen charakterisiert werden, werden also nach dem Januar 1522 zu setzen sein.

8. Non igitur praedicari docet poenitentiam illam fictam sophistarum papistarumque, quae ad horam durat.

9. Quamdiu enim viuitur, poenitendum et nouandum est ut peccatum expellatur.

10. Ideo tocies Apostolus exhortatur ut crucifigamus carnem cum concupiscencijs.

11. Hos dignos poenitencie fructus vocat Iohannes si peccatum expurgetur et non opera externa simulentur.

XVIII.

Alia Johan. Briesmanni.

1. Hominum voluntatibus plene dominatur.

2. Atque hinc malorum eciam cordibus vtitur ad laudem suam.

3. Sic puniendo infligit peccata, sicut eciam iratus morbos infligit.

4. Proinde mala atque peccata, quae sunt praecedencium viciorum poenae non solum permissiue (ut aiunt) verum eciam potenter deus in malis operatur.

5. Nec tamen ideo male facit nec peccare dicitur.

6. Immo eodem opere quantum ad se pertinet bonum facit.

7. Agit itaque tremendo quidem iudicio deus in vasis eciam ire quicquid vult.

8. Igitur instrumenta dei sunt eciam mali.

9. Fortiter idcirco omnia comprehensa sunt arbitrio vere omnipotentis dei.

XIX.

Alia: Johā. Briesmanni.

1. In nobis nihil est periculosius ratione nostra et voluntate.

2. Firma fides abstrahit ab omnium creaturarum fiducia quae in celo et in terra sunt, trahiturque ad solum deum.

3. Rursus quantum abest fidei in homine, tantum adest tenebrarum et impietatis auersionis a deo conuersionisque ad creaturam.

4. Auersio dicit deo non esse curam de hominibus, sed viuendum esse secundum cordium nostrorum consilia.

5. Hinc ex dei ignorancia et impietate. sicut aliarum rerum ita quoque venerationis sanctorum ortus est abusus.

6. Qui a sanctis praecantur expectantque auxilium idolatre sunt, eciam si putant sese colere deum.

7. Signa tamen et portenta euenire sinit deus ut temptet nos an credamus.

8. Sic ad seducendos homines pseudochristi et pseudoprophete, signa magna et prodigia daturi praedicantur a Christo.

9. Vt a spiritu serpentis enei a Mose facti laudatur confraccio, itidem et excelsorum (in quibus eciam deo immolabantur) destructio.

10. Ita hodie in domibus nostris, quas vocamus ecclesias arularum adeo multiplicatarum euersio gratissimum deo opus foret factum in fide.

11. Atque sic forte deploranda miseraque priuatarum (vt vocant) missarum numerositas abrogaretur, in quibus peccatur adeo horribiliter.

XX.

Alia Johan: Dolscz [1].

1. Christus vniuersorum dominus, solus omnium tribulacionum penas importuno [2] tempore abigit.

2. Quod cum chananea illa fide integra [3] didicisset eum ut et se et filiam liberaret [4].

3. Et quia fide et oratione constans fuit ideoque misericorditer, quicquid voluit impetrauit.

4. Sancti ergo, et si a domnino se mox auditos non senciant, perseuerant tamen in sancto proposito certissimi quod a domino sint optata recepturi.

5. Orocionis (sic) aut ac sancti propositi constantiam nihil adeo firmat quam promissionis verbum. quod fidelis gaudens amplectitur futuraque dei dona pacienter expectat quamuis faciem suam ad tempus a suis abscondat dominus.

---

1) Vielleicht liegt auch hier eine Beziehung auf das Evangelium des vorhergehenden Sonntags vor und dürfte dann diese Disputation auf den Freitag nach Reminiscere 21. März 1522 anzusetzen sein.

2) Von Hefs mit roter Tinte verbessert in oportuno.

3) Cod. nigra mit einem Abkürzungszeichen.

4) Im Cod. fi dann mit roter Tinte ergänzt „l. liberaret“.

XXI.
Alia posicio Circularis.

1. Sicut viduas reijcimus iuniores sic monachos et iuvenes bresbyteros (sic) celibes etc. [1].

XXII.
Alia Positio Circularis (Jo. Doelsch?).

1. Lex factorum non in solo iudaismo existit.
2. Nisi quispiam vellet equiparare christianismum iudaismo.
3. Lex factorum omnis lex est a deo tradita, sed cordi non inscripta.
4. Lex factorum dicitur sicut lucus a non lucendo.
5. Factorum lex propter spiritalem [2] aduersatur homini.
6. Contra fidei lex spiritu fecundat carnem et eam spiritali factorum legi concordant.
7. Lex fidei bonorum operum et factorum est genetrix. non tamen dicitur factorum licet eiusmodi censeri possit.

XXIII.
Alia Jo. Jone.

1. Crux semper comitatur euangelium.
2. Sola cruce autem erudimur quam invictum robur sit fides.
3. Tribulacio enim operatur paciencíam, paciencia vero probacionem.
4. Experti autem semel misericordiam dei forcius confidimus 2. Corin. 1.
5. Crucem vero non est ut eligas aut quaeras.
6. Vera enim crux est quam deus imponit. Et eo pertinet hoc. Mathei 9. Non possunt filij sponsi lugere quamdiu cum ipsis est sponsus etc.

---

1) Diese wahrscheinlich Carlstadt angehörige Thesenreihe im Codex wieder ausgestrichen, weil sie in der Baseler Sammlung abgedruckt ist.

2) Wohl zu ergänzen legem.

4.
Zur Chronologie Lutherscher Schriften im Abendmahlsstreit.

Von
D. Th. Kolde in Erlangen.

Obwohl der Abendmahlsstreit so oft Gegenstand der Untersuchung und Darstellung gewesen ist, herrscht über die Chronologie der einschlägigen Schriften sogar der Führer im Streit, um von der Menge anderer heute kaum beachteter Flugschriften zu schweigen, noch eine sehr grofse Unklarheit. Es lohnte sich der Mühe, eine Spezialarbeit über diesen Gegenstand vorzunehmen, die jedoch nicht ohne sehr bedeutende bibliographische Hilfsmittel, die mir leider nicht zugebote stehen, zum Ziele führen würde. Indessen genügt doch das allgemein zugängliche Material, um in bestimmterer Weise, als dies bisher geschehen, die Chronologie der Schriften Luther's, Zwingli's und Ökolampad's festzustellen, wie dies im Folgenden für die Anfänge von Luther's Eintreten in den eigentlichen Streit, an der Vorrede zum schwäbischen Syngramm [1] und dem Sermon wider die Schwarmgeister [2] gezeigt werden soll.

Wann ist die Vorrede zum schwäbischen Syngramm erschienen? Plitt [3] setzt sie in den Februar 1526. Er beruft sich dabei auf drei Briefstellen aus Luther, die mir aber nur zu beweisen scheinen, dafs Luther damals die Vorrede noch nicht geschrieben hat. Wenn er dem Agricola meldet (De Wette II, 93): In Oecolampadium et Zwinglium egregie scriptum est a Sueviae doctissimis viris, qui liber hic editur denuo, — so ist klar, dafs jener Neudruck sich nur auf den ursprünglichen Text beziehen kann und, wie namentlich der Zusatz — illi vero et copiose et erudite — ergiebt, Luther den Agrikola auf eine Schrift aufmerksam machen will, die ihm vielleicht noch unbe-

---

1) E. A. 65, 179 ff.
2) E. A. 29, 328.
3) G. Plitt, Einleitung in die Augustana I (1867), 479; Kawerau, Joh. Agricola (Berlin 1881), S. 87 giebt nichts über die Zeit der Abfassung an.

kannt ist[1]. Von einer Übersetzung des Agrikola ist auch in zwei anderen Stellen, die Plitt heranzieht, nicht die Rede. Sie sind nur ein Beweis dafür, wie spät man in Wittenberg von dem Schriftstück Kenntnis gehabt hat, denn man wird mit einiger Wahrscheinlichkeit schliefsen können, dafs wenn Luther schon davon Kenntnis gehabt hätte, er in seinem Briefe an die Reutlinger vom 5. Januar 1526[2] sie einstweilen auf die Erklärung ihrer Landsleute verwiesen haben werde.

J. Köstlin, der dieselben Stellen wie Plitt citiert, giebt keine bestimmte Zeitangabe und weist nur darauf hin, dafs in Luther's Vorrede (E. A. 65, S. 185) bereits auf Zwingli's Subsidium und Ökolampad's Antisyngramm Bezug genommen werde, und läfst darüber keinen Zweifel, dafs er den Sermon wider die Schwarmgeister, Luther's „erste eigene Gegenschrift gegen Ökolampad's und Zwingli's Lehre", für später erschienen hält[3]. Ohne Belegstellen zu geben, setzt A. Baur in seinem an Material sehr reichen und durch treffliche Auszüge aus den einschlagenden Schriften ausgezeichneten Werke Zwingli's Theologie (Halle 1885—1889: Bd. II, S. 44) die Vorrede zum Syngramm in das Frühjahr 1526 und giebt dabei an, dafs der „Sermon wider die Schwarmgeister" bald darauf erschienen sei, während er auf S. 474f. desselben Buches mitteilt, dafs derselbe gegen Ende des Jahres 1526 erschienen wäre.

Wie verhielt es sich nun damit? Die Wittenberger Quellen lassen uns vollständig im Stich. Nur aus dem Briefwechsel Zwingli's[4] kann man zu einem annähernd genauen Resultate kommen. Am 9. April schreibt Ökolampad an Zwingli: Ferunt ii qui

1) Vgl. De Wette III, 95 an Amsdorf: Eduntur apud nos duo libelli in Zwinglium et Oecolampadium, unus Theobaldi Billicani, alter 14 ministrorum verbi in Suevia eruditissimi et sincerissimi, qui sanam fidem egregie tuentur in Sacramento: videbis gaudens, si nondum vidisti; und an Spalatin am 27. März 1526: Porro eruditissimos scientiae viros contra Oecolampadium scribentes legisse te puto: mirum quam placeat libellus, ebenda III, 98. Der Wittenberger Neudruck ist jedenfalls der von Strobel, Miscellaneen litt. Inhalts III, 158 citierte: Syngramma clarissimorum qui Halae Sueuorum conuenerunt virorum super verbis Coenae Dominicae, et pium et eruditum ad Johannem Oecolampadium. Basiliensem Ecclesiasten. Wittemb. 1526. 8°. 5 Bog.

2) De Wette III, 79ff. Das Schreiben erschien auch im Druck: Allen lieben Christen zu | Reutlingen meinen lieben | hern freunden brue- | dern in Christo | Martinus | Luther | Wittemberg | Anno MDXXVI. Randleiste. 5 Bl. Letzte Seite leer. Erl. U.-Bibl. Vgl. w. unten.

3) Köstlin, Martin Luther², S. 86ff. 642.

4) Zwingli opp. VII. VIII. Ich kann bei dieser Gelegenheit nicht mein Bedauern darüber unterdrücken, dafs wir noch immer nicht eine brauchbare Ausgabe von Zwingli's Briefwechsel besitzen. Die in der vorliegenden Ausgabe sich findenden Erklärungen sind fast alle falsch oder irre führend.

a Wittenberga huc veniunt, Suevorum Syngramma in vernaculo sermone denuo illic excudi una cum expositione Lutheri in 6. Cap. Joh [1]. Hier haben wir die erste sichere Kunde. Danach fällt Abfassung und Druck in das Frühjahr 1526. Im Juni weiſs man bereits in Straſsburg von dem Inhalt, hat aber noch kein Exemplar, weil der Hagenauer Drucker Secerius das Buch bis zur Messe zurückhalten wollte. Indessen hofft Capito, dem Zwingli sobald als möglich ein Exemplar verschaffen zu können [2]. Auch Ökolampad hat am 23. Juni erst eine dunkle Kunde von Luther's Vorrede [3]. Bald darauf wurde dann die Messe zu Straſsburg abgehalten, denn um diese, nicht die Frankfurter, handelt es sich [4], und am 8. Juli konnte endlich Bucer dem Ökolampad ein Exemplar an Ökolampad schicken [5].

Hiernach wäre also das deutsche Syngramm mit Luther's Vorrede Anfang Juli zur Ausgabe gelangt.

Wann ist aber der Sermon wider die Schwarmgeister erschienen? Weder in den Briefen Luther's und Melanchthon's noch des Jonas oder Bugenhagen wird derselbe erwähnt, und wiederum sind wir auf die Schriften der Gegner angewiesen. Aus einer Stelle in einem Briefe des Ökolampad an Zwingli vom 23. Juni, indem der erstere eines durch Zwingli erhaltenen libellus Lutheri Erwähnung thut, könnte man schlieſsen, er sei vor der Vorrede zum Syngramm erschienen, wenn nicht der Zusammenhang es wahrscheinlicher machte, daſs mit jenem libellus vielmehr Luther's Brief an die Reutlinger gemeint ist [6]. Die

---

1) Zwingli opp. VII, 490.

2) Ebenda. Capito an Zwingli 11. Juni 1526. S. 517. Lutherus Suevorum syngramma in Germanicum vertit et commendavit magnifica praefatione, in qua Tu et Oecolampadius perstricti estis, cui velim responderi. — Nondum nobis copia facta est: nam impressor Hagenauensis ad nundinas usque vult celare. Adornavi insidias et spero me propediem nacturum copiam. Tum mox habebis: nam respondendum erit.

3) Fama enim est quod XVI chartas praefatus sit (Lutherus) in librum Suevorum, quae ubi receperimus, licebit et innocentiam nostram et Scripturae doctrinam dilucidam orbi declarare. ibid. p. 519.

4) Bucer ad Zwinglium p. 521: in his nostris nundinis. Vgl. hierzu Gerbelius in einem noch ungedruckten Brief an Melanchthon vom 10. Juli 1526: Et quia nunc apud nos nundinae sunt, concione hesterna nihil aliud moliebatur (Bucerus) quam peregrinos in sententiam suam ut traheret.

5) Habes hic prologum illum galeatum (praefixum) Syngrammati Suevorum. 523. Anmerkung. Dieser wichtige Brief, in dem Bucer seine Ratschläge über die weitere Behandlung der Sache giebt, hat leider bisher nicht die verdiente Beachtung gefunden.

6) Epistola tua cum libello Lutheri reddita fuit post abitionem ministri mei; et quia monuit tabellio, ut scriberem, retinebo epistolam Lutheri. a. a. O. S. 518 ff. Vgl. Ökolampad an Zwingli

erste sichere Erwähnung des Sermons finde ich in einem Briefe Capitos an Zwingli vom 17. Oktober 1526: Lutheri Sermones in nostro Conventu legimus in confirmationem dubitantium fratrum, quos evanidis illis rationibus abs se absterret prorsus [1]. Hiernach wird man die Ausgabe desselben c. Michaelis 1526 anzusetzen haben.

Aber was hat es mit diesem Sermon für eine Bewandtnis? Darf man darin wirklich mit Köstlin, Luther's „erste eigene Gegenschrift gegen Ökolampad's und Zwingli's Lehre" sehen, und ist er wirklich von ihm zur Bekämpfung der Gegner geschrieben worden?

Die Schrift [2] ist das, wofür sie sich ausgiebt, ein Sermon, eine Predigt, oder vielmehr sie besteht, wie bekannt, aus drei Predigten, von denen die beiden ersten Wesen und Zweck des Abendmahls behandeln und die dritte die Beichte. Ihre ganze Anlage läßt mit Sicherheit annehmen, daß sie gehalten worden sind: und Zwingli spricht darum mit Recht schon im Titel seiner Gegenschrift „Fründlich verglimpfung und ableinung" von der „Predigt zu Wittenberg gethan" [3]. Wir sind auch in der Lage nachzuweisen, wann sie gehalten worden sind. In den Indices des Andreas Poach [4] zu dem leider verloren gegangenen Teil seiner Predigtsammlung findet sich die Notiz, daß Luther am Tage vor Gründonnerstag 1526 und zweimal an diesem Tage selbst über das Abendmahl und über die Beichte gepredigt hat. Da der Sermon im Herbst 1526, wie wir gesehen haben, erschienen ist, und die darin enthaltenen Predigten

12. Juli 1526. a. a. O. S. 524. Epistola eius ad Rutlingenses cum nuntio Argentinensi periit. Dagegen wird Gerbels Bemerkung an Luther vom 5. Juni: Potuisset nonnihil horum conatum morari epistola tua: si per Secerium extemplo fuisset evulgata (Th. Kolde, Anal. Lutherana, S. 81), wohl eher auf Luther's Brief an die Straßburger gehen, der unter folgendem Titel erschien: Eyn Christenliche | warnung: ausz dem geyst vnd | wort gottes: sich vor den offent- | lichen irrungen, so yetzo des leybs vnd pluts Christi halben | zu verhütten. Martinus Luther. | MDXXVI. | 4 Bl. Letzte Seite leer. (Erl. U.-Bibl. Nürnb. Stadtbibl.) Diese Schrift weicht, worauf schon Plitt a. a. O. S. 478 aufmerksam gemacht hat, bedeutend von dem bei De Wette III, 46 mitgeteilten Auszuge ab.

1) a. a. O. XII, 552, ferner VIII, 14. 22. Vielleicht bezieht sich darauf auch schon eine Stelle bei Ökolampad an Zwingli vom 13. Oktober. VII, 547: Lutheri puerilem libellum.

2) E. A. 29. 328 ff.

3) Opp. II, 2, 1.

4) Andreas Poach's handschriftliche Sammlung ungedruckter Predigten D. Martin Luther's aus den Jahren 1528 bis 1546 herausgegeben von G. Buchwald (Leipzig 1881) I, 1, S. XXIV: Ind. I. A prandio: fructus qui feruntur in his qui digne sacramentum acceperunt. Iterum de confess. M. — Ind. II: In vigilia coenae Domini (28. März), Ipsa die coenae Domini (29. März), A prandio confessio.

dem Inhalte nach nicht in einem früheren Jahre gehalten worden sein können, so wird die Annahme gerechtfertigt sein, dafs wir in den im Sermon zusammengestellten Predigten jene Predigten vom 28. und 29. März 1526 besitzen. Ist diese Annahme, die auch allein die sonst unverständliche Verbindung mit der Beichtpredigt erklärt, richtig, dann wird man sie allerdings kaum als eine Gegenschrift gegen Ökolampad und Zwingli bezeichnen dürfen, wenigstens nicht als eine solche, die etwa vorläufig zur Bekämpfung der Gegner und Beruhigung der Freunde dienen sollte. Wir sehen nur, wie Luther seine Gemeinde über die Streitpunkte belehrte, und ich bezweifle, dafs er die Predigten selbst herausgegeben hat. Dagegen spricht mir erstens das Fehlen jeder Einführung: nachdem der Streit bereits so akut geworden war, Luther sich so deutlich in der Vorrede zum schwäbischen Programm ausgelassen hatte, würde er in einer für die Öffentlichkeit bestimmten Schrift, um welche die Freunde so dringend baten, sich ganz anders ausgesprochen haben. Zweitens spricht dagegen die Beifügung der Beichtpredigt. Drittens würde Luther, wenn er selbst die Herausgabe veranlafst hätte, auch die Freunde einstweilen darauf hingewiesen haben. Statt dessen hören wir nur das ganze Jahr über von seiner Absicht, gegen die Sektierer zu schreiben. Die Schrift wird weder von ihm noch von seinem Freundeskreise erwähnt, ja sie scheint für Luther gar nicht zu existieren, wenn er in seinem (Grofsen) Bekenntnis vom Abendmahl Christi schreibt: „Und wiewohl ich durch die zwei Büchlein, eins wider die himmlischen Propheten, das ander wider die Schwärmer [1], allen verständigen Christen genug gethan habe“, E. A. 30, 153. Aus alle dem scheint mir hervorzugehen, dafs wir in jenem Sermon nichts weiter zu sehen haben als drei Gemeindepredigten Luther's und zwar vom 28. und 29. März 1526, die ohne Luther's Zuthun veröffentlicht sein werden.

1) Das ist natürlich die Schrift: „Dafs diese Worte Christi ‚das ist mein Leib etc.‘“, Erl. A. 30, 14. Auch in dieser Schrift ignoriert Luther den „Sermon wider die Schwarmgeister“, wenn er S. 20 schreibt: „Ich habe zwar wider den Carlstadt die Sachen mit Fleifs gehandelt und also, dafs wer nicht Lust hatte zu irren, sollt sich daraus wohl behelfen wider solch Teufelgespenst. Aber mein lieben Schwärmer verachten mich so herrlich etc.“ und weiter unten: „Und ist auch dies der Ursach eine, dafs ich bisher verzogen habe, weiter wider sie zu schreiben etc.“. Und konstant bezeichnet er das grofse Bekenntnis als zweite Schrift gegen die Sakramentierer. Vgl. De Wette III, 237: alteram contra Sacramentarios et ipsam novissimam confutationem. p. 250: ego quoque iam secundo in illos vehor. p. 252: Ego in Schwermerios sacramentarios secundo et novissime scribo. p. 253: Ego secundo et ultimo in Sacramentarios vaniloquos scribo.

5.

Thesen Luther's de excommunicatione. 1518.

Von

Gust. Kawerau.

---

1. Excommunicationes pontificis non ponunt hominem extra graciam.

2. Nec extra participationem bonorum Christi ecclesie [1].

3. Nec tollunt orationem ecclesie sed magis augent [2].

4. Ymmo presupponunt hominem extra graciam et in peccato mortali.

5. Nec in quolibet sed publico et scandaloso [3] peccato [4].

6. Excommunicationes pontificis sunt solummodo pene externe.

7. Similiter reconciliationes sunt solummodo externe licentie.

8. Ve his qui excommunicationem pape plusquam peccatum mortale aut etiam veniale timent.

9. Errant sacerdotes predicantes excommunicatos non gaudere bonis ecclesie [5].

10. Impii sunt Episcopi et eorum Officiales, qui propter pecuniam christianos [6] excommunicant.

11. Docendi sunt christiani illud Mathei ‚Tollenti tunicam etc.' [Matth. 5, 40].

12. Etsi Officialis teneatur Jus ministrare actori pertinaciter, tamen magis tenetur eum inducere prius ad obediendum dei mandato.

13. Quod dicatur consilium esse, non mandatum, dimittendi pallium sicut virginitas et venditio [Matth. 19, 11 u. 21], est error [7].

14. Si etiam constet consilium esse, tamen casus semper occurrit in Judiciis, sicut [?] pct̄ [?] . . .ptionem [8].

M. Lutherus disputabit.

Hec questio ante annum disputata est vel supra.

---

1) Hec decla[ra]tur in 4ta [conclu]sione.
2) Falsum est nisi intelligatur de excom[municatione] iniusta.
3) „scanduloso" Mscr.
4) Recte sentit [?] contra abusum . . . . cum ecclesiasticorum.
5) Falsum [?] est de . . . . [iuste?] excommunicatis.
6) „christianā" Mscr.
7) Dubito de eius veritate.
8) Durch Beschneiden des Blattes verstümmelt.

Das sind die Thesen, die als Auszug aus einer Predigt, welche Luther nach der Heimkehr von Heidelberg Exaudi (16. Mai) 1518 in Wittenberg gehalten hatte, von gegnerischer Seite geflissentlich kolportiert worden waren. Diese Sätze hatte wohl Kaiser Maximilian im Sinn, wenn er am 15. August 1518 dem Papste schrieb, Luther habe in Konklusionen und Predigten auch „de vi apostolicarum Excommunicationum" viel gelehrt, „in quibus damnosa et haeretica pleraque videantur" (Erlanger Ausgabe Opp. var. arg. II, 349). Von denselben meldet Luther am 1. September an Staupitz, dafs „observatores atroces nimis raptum ex ore meo [sermonem] in articulos odiosissime compositos tum redegerunt et ubique sparserunt et spargunt cum insigni nominis mei persecutione: denique Augustae inter magnates volat et irritat multos: in Dresden [25. Juli] mihi ipsi in faciem obiectus fuit, allatis aliquot eiusdem articulis" (Enders I, 224). Auf dieselben Thesen bezieht sich Spalatin's Klage im Briefe vom 5. September an Luther aus Augsburg (ebendas. I, 232): „Dicere non possum, quantum tibi mali, quantum invidiae conflasse videantur positiones de excommunicatione. Isthinc huc quidem satis mirari nequeo missas, eoque magis, quod subjunctum habebant (expertus enim scribo) epigramma amarulentissimum in Romanam avaritiam." Diese Thesen, die dem Reformator so viel Verdrufs bereiteten und ihn dazu veranlafsten, Ende August 1518 seinen Sermon vom 16. Mai noch nachträglich, so gut es möglich war, aus dem Gedächtnis niederzuschreiben und als Sermo de virtute excommunicationis [1] zu veröffentlichen, sind meines Wissens bisher nirgend aufgefunden worden. Sie haben sich aber handschriftlich auf der Stadtbibliothek in Lübeck erhalten, scheinen also damals ihren Weg auch nach Norddeutschland gefunden zu haben. Der Unterschrift nach zu schliefsen ist die Niederschrift derselben a. 1519 erfolgt; das epigramma, von dem Spalatin meldet, ist nicht dabei. Das „M. Lutherus disputabit" entspricht ganz der Situation im Sommer 1518; er wollte in der That eine derartige Disputation halten, unterliefs dieselbe jedoch auf Begehren des Brandenburger Bischofs (Enders I, 212). Wenn der Schreiber der Lübecker Kopie beifügt „haec quaestio ante annum disputata est vel supra", so wird man natürlich darin nur der Zeitangabe Wert beilegen dürfen, um das Alter der Abschrift danach zu bestimmen, nicht aber schliefsen dürfen, dafs die fragliche Disputation

1) Zu den Titelworten „a linguis terciis tandem everberatus" sei (neben Sir. 28, 16 Vulg.) auch an eine Stelle in Joh. Hus' „Sermonum ad populum Tomus tertius" Bl. Eij erinnert, wo wir der Aufschrift begegnen: „De lingua tertia et malo detractionis".



wirklich erfolgt sei. Die Randbemerkungen, die ich als Anmerkungen gegeben habe, die aber leider vom Buchbinder teilweise weggeschnitten sind, stammen von einem andern als dem Verfertiger der Abschrift; sie verraten einen den kühnen Gedanken Luther's nur zögernd folgenden Freund. (Vgl. Köstlin[2] I, 211 ff. und besonders Weimarer Ausgabe I, 634 ff.)

Zugleich sei hier bemerkt, dafs die Lübecker Stadtbibliothek von den fünfzig Thesen Luther's über remissio poenae et culpae von 1518 (Köstlin[2] I, 195, Weimarer Ausgabe I, 629 ff.) einen Plakatdruck besitzt, in dem wir das Wittenberger Original vor uns haben und zu dem sich der von Knaake benutzte (Leipziger) Druck A als ein mehrere Fehler des Originals korrigierender Nachdruck verhält. Der Kopf des Folioblattes lautet hier:

¶ PRO Veritate inquirenda et timoratis conſcientijs conſolādis. Hec ſub R. P. || Martino Luther Auguſtiniano diſputabuntur p vices Circulares || pro noſtro more. 1518. ||

Die Einrichtung des Druckes entspricht sonst ganz der von A (Weim. Ausg. I, 629). Der Drucker ist meines Erachtens Joh. Grunenberg.

Varianten: S. 631, 28 mendacem, sed [ß] veracem; S. 632, 8 culpe, 34 accidit, 38 p̄mittentis [also praemittentis statt promittentis]; S. 633, 2 mortatalia, 3 eneretur [statt teneretur], 8 (id est crimina), 12 Ko: 1 [statt Ro: 1].

6.

Thesen Karlstadt's.

Mitgeteilt

von

Th. Brieger.

Zu den in diesem Hefte veröffentlichten Wittenberger Thesen kann auch ich einen kleinen Beitrag liefern.

Joh. Barth. Riederer hat bekanntlich im vierten Bande seiner „Nachrichten zur Kirchen-, Gelehrten- und Bücher-Geschichte“ (Altdorf 1768) die ältesten ihm bekannten Sammlungen Wittenberger Disputationen besprochen. Die erste Stelle

weist er einem aus zwölf Blättern bestehenden Quartdruck an, den er vermutungsweise dem Jahre 1520 zuweist (S. 53. 56) und dessen Inhalt er S. 57—73 eingehend bespricht.

Dieser Druck ist bis jetzt nicht wieder aufgetaucht, vermutlich, weil man nicht nach ihm gesucht hat. Doch fand ich jüngst auf der herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel einen völlig gleich betitelten Druck, welcher sich bei einer Vergleichung mit den Angaben Riederer's als Nachdruck der von diesem beschriebenen Schrift herausstellt.

Der Titel lautet:

INSIGNIVM THEOLOGORVM | Domini Martini Lutheri, domini Andree | Barolofstadij [sic], Philippi melan | thonis & aliorum | conclu= | fiones varię, pro diuinae gratiae defenfione | ac commendatione, contra fco | lafticos & pelagianos | disputate in prae= | clara academia. || Vvitembergenfi. || Lege lector & afficieris verfafacie catalogum | inuenies.

S. l. e. a. — 18 Bl. in Q, Signaturen Aij., Bj., Bij., Cj., Cij., Ciij., Dj., D.ij, D.iij — Der Titel ohne Einfassung. Auf der Rückseite des Titels das Inhaltsverzeichnis; der Text beginnt A 2ª mit der Überschrift: „Sequuntur centum conclusiones, de gratia et natura | domini Martini Lutheri" und schliefst etwa Mitte von Bl. 18ª; die letzte Seite leer.

Der Druck wird schwerlich später als 1520 anzusetzen sein.

An 8., 9. und 10. Stelle finden sich hier Thesen Karlstadt's. Von diesen hat Riederer S. 67f. nur die dritte Theesenreihe mitgeteilt, bei den beiden ersten sich mit der Wiedergabe weniger Sätze begnügend. So sind diese wichtigen Thesen bisher unbekannt geblieben.

Es sind 1) die oben (S. 450—456) von Kolde aus einer Berliner Handschrift abgedruckten „Centum quinquaginta unum [sic] conclusiones de natura, lege et gratia: contra scholasticos et usum communem" (Bl. C1ª—D1ᵇ) [1] — und 2) Bl. D1ᵇ bis D 3ª die hier nachstehend zum Abdruck gebrachten [2].

Ihre Zeit vermag ich nicht näher zu bestimmen. Doch liegt zutage, dafs sie aus ziemlich früher Zeit stammen.

---

1) Vgl. Riederer, S. 63—66. — Ich konnte Kolde leider erst während des Druckes die zum Teil für die Richtigstellung des Textes recht belangreichen Abweichungen zur Verfügung stellen. — Die Zählung ist hier so, wie bereits Riederer angegeben hat: die Thesen werden stets von 1—20, zuletzt von 1—10 gezählt, die 151. mit ‚Ultima' eingeführt.

2) Riederer hat S. 66 die sechs ersten gedruckt.

Triginta tres conclusiones: de tribulationis et praedestinationis materia.
D. A. C.

j. Caro tribulationis afflicto spiritui nihil prodest.

ij. Afflictione, velut certo et evidenti testimonio, cognoscimus, an quispiam sit filius dei.

iij. Angustia spiritus est multo certior index gratiae divinae fideique quam externa bona opera quantumcunque sancta, quae vulgus theologorum opera fidei existimat.

iiij. Baptisati spiritu et aqua tribulationis vere sunt baptisati.

v. Verbum Christi ‚Nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto' ubertim et plene debet intelligi, ut non solum elementarem aquam, sed etiam allegoricam, hoc est tribulationem, quam multae scripturae aquam vocant, accipias.

vj. Tribulatio spiritualis sacramentum est [1].

vij. Sancti afflictionibus attenuati, licet interim se alienatos a dei gratia putent dicantque, non tamen sunt omnino a deo derelicti, sed dominus est cum eis.

viij. Dolor et sensus alienati a sanctis dei aut abscisi spiritus a deo consistit in magnificationis divinae carentia inque defectu sacrificii laudis gaudiique matutini, in conscientia infirmitatis et peccatorum recordatione.

ix. Utile et necessarium est praedestinationem scire.

x Primo, quia in praedestinationis abisso moriuntur opera et fides suspirat.

xj. Secundo: nobilissima abnegationis nostri virtus nascitur.

xij. Tertio, quod judicii frivoli et temerarii, quo nonnulli temere pronuntiant hunc esse filium promissionis, illum vero perditionis, extunditur acumen.

xiij. Quarto praedestinationis perpensatio correptores placat et mitigat facitque eos tranquille et placide abjectos reducere, confractos alligare, infirmos consolidare et fortes custodire.

xiiij. Quinto: praedestinationis notio in divinae voluntatis profunditatem ducit atque in ea rebellem hominum voluntatem absorbet

---

1) Vgl. zu diesen Sätzen die Bemerkung von Jäger, Carlstadt (Stuttgart 1856), S. 17.

xv. Homines praedestinationis scientia formati quae bona in divinis oculis sunt repugnante carne voluntario spiritu subeunt, etiamsi amara [1] sunt in humano conspectu.

xvj. Augustinus hanc autoritatem Joan. VI ‚Omne quod dedit mihi pater non perdam ex eo‘ [2] pro certitudine praedestinatorum permanentium forte et petulanter traxit [3], quanquam aliae sunt authoritates augustinianum sensum roborantes.

xvij. Nisi circumstantia scripturarum [4] asseratur Augustinus.

xviij. Deus ob futura opera non praedestinat.

xix. Si Ecclesia sciret vasa perditionis in contumeliam facta, non oraret pro eis.

xx. Orationes justorum tantum praedestinatis sunt salubres ad vitam aeternam.

xxj. Animae fidelium defunctorum sunt in praedestinatorum Ecclesia.

xxij. Praelati, pastores ovium, ad scripturarum interpretationem publicis officiis astringuntur.

xxiij. Omnes quoque patresfamilias ad praedicandum familiaribus suis dei verbum sunt obnoxii, privato tamen officio.

xxiiij. Melius est orare unum psalmum mente et cum intellectu quam centum in spiritu et plausu vocis absque intelligentia.

xxv. Melius ergo vacare intellectui sacrarum litterarum quam in ecclesia cantare et longos. nocturnos dentium stridore et sibilo labiorum legere.

xxvj. Rectius ergo illi regnum dei quaerunt, qui verbum dei primo diligenti lectione scrutantur, quam illi qui mane orationes legunt et nihil intelligunt.

xxvij. Reipublicae Christianae interest consecrationis verba in mista a circumstantibus audiri atque intelligi.

---

1) Der Druck liest: amata.

2) Joh. 6, 39.

3) August., Contra Julianum V, 14, Opera (editio tertia Veneta) XIII, 787a (in dem Verzeichnis der ‚Loca Scripturae quae explicantur in operibus S. Augustini‘, T. XVIII, ist diese Stelle übergangen).

4) Man vergleiche die von Löscher, Ref.-Acta II (Leipzig 1723), S. 79 ff. wieder abgedruckten Thesen Karlstadt's aus dem Jahre 1518, Satz 24 ff. S. 81, 278 S. 93. Zu den die Prädestination betreffenden Thesen sind hier zu vergleichen die Sätze 295 ff. S. 94 ff., desgleichen die von Jäger S. 55 f. besprochenen Thesen aus dem Jahre 1519.

xxviij. Utile foret si missarum verba ubique locorum materna lingua canerentur, scilicet apud Ungaros ungarice, apud Alemanos alemanice, apud Polonos polonice etc., et omnia clara et sonora voce legerentur.

xxix. Deus peccata, quae poenae sunt praecedentium peccatorum, non solum permissive et patienter, sed etiam authoritative et potenter facit.

xxx. Stultum est quempiam dubitare de fide sua.

xxxj. Opera infidelium sunt peccata [1].

xxxij. Sunt qui dicunt indulgentias non prodesse, nos autem miramur, cur id dicere audeant, quoniam sonitus campanarum (quibus ad ecclesiam vocatur populus) prosit.

xxxiij. Nisi quod in altero minus superstitionis offenditur [2].

7.

Miscellen.

1. Ein Schreiben der Witwe Bugenhagen's (1563).

Im K. S. Hauptstaatsarchive kam ich bei Studien über Jagdfrevler des 16. Jahrhunderts auf ein Originalschreiben der Witwe Bugenhagen's, d. d. Wittenberg, 5. Dezember 1563 (Locat 8083, Bd. IV, S. 41/42). Selbst Vogt kann in seinem „Bugenhagen" (1867) nichts Genaueres über die Abkunft dieser Frau angeben (vgl. S. 58). Auch der mir vorliegende Brief ist nicht einmal mit dem Vornamen (Eva), sondern nur „des ehrwirdigen hern doctor Johan Bugenhagens nachgelassen witwe" unterzeichnet. Gerichtet ist er an die Kurfürstin Anna zu Sachsen und enthält ein Bittgesuch wegen Mertten Schwewelers, Bürgers zu Jessen, der eine Tochter des Bruders Evens zur Frau hatte und Fleischer war. Derselbe hatte sich an einem sich aufgespiefsten

1) Vgl. die 405. These a. a. O. S. 104.

2) Zu dieser Äufserung über den Ablafs vergleiche man Karlstadt's gegen Tetzel gerichtete Sätze (vom 9. Mai 1518) a. a. O. 338 und 342 S. 98 und seine Schrift über den Ablafs von 1520.

Hirsche vergriffen, und harte Strafe stand ihm bevor. Eva wählt die Kurfürstin als Fürsprecherin bei deren Gemahle, Kurfürst August zu Sachsen, und bemerkt: „Das mein lieber herr, der ehrwirdig doctor Pomeranus seehelicher und loblicher gedechtnus diesen landen, auch e. churf. g. geliebtem vaterlandt, dem konigreich Dennemarck, mit ausbreitung gottliches wortts, seinem beruf nach, mitt vollem treuen fleiß gedienet" habe.

Dresden. *Theodor Distel.*

2. Über den verdienten österreichischen Mauriner B. Pez (1675—1735)

und dessen Briefwechsel enthält der XXXIX. Jahresbericht des k. k. Obergymnasiums der Benediktiner zu Melk 1889. S. 5—103 eine anziehende, kirchenhistorische Arbeit aus der Feder des Stiftsarchivars Professor E. Katschthaler. In die gelungene, biographische Skizze ist der interessante Conspectus epistolarum eingefügt, reich ausgestattet mit litterarischen Nachweisungen über die Korrespondenten, Schriften, gelehrten Fehden des mutigen, etwas empfindlichen, eigensinnigen Pez mit gelehrten, polternden, pöbelhaften Jesuiten, phantasierenden Genealogen, mit dem neidischen, eifersüchtigen, kaiserlichen Bibliothekar Gentiletti, dem späteren Bischof von Trient. Zahlreiche Nachrichten erläutern die Geschichte eines Mannes, dem Dom Ursin die Fähigkeit zutraute, die Wissenschaft in den Benediktinerklöstern Deutschlands zur Blüte zu bringen. Begeistert von den französischen Vorbildern hatte sich Pez durch Mabillons Acta und Annales für die Ordensgeschichte gewinnen lassen. Einsam, ohne Vor- und Mitarbeiter, ohne umfassende Hilfsmittel, — in dem reichen Melk fehlten die Hauptwerke der Mauriner — beschloſs er eine Bibliotheca Benedictina Generalis zu schreiben. Sie sollte alle Ordensautoren Deutschlands, Frankreichs, Italiens, Spaniens, Englands vom 5.—18. Jahrhundert biographisch und bibliographisch behandeln, mit Heranziehung aller handschriftlichen und gedruckten Opera. Für jede Centurie war eine einleitende Abhandlung über den Zustand des wissenschaftlichen und geistlichen Lebens im Orden während des Jahrhunderts geplant. Das groſsartige Unternehmen veranlaſste eine Korrespondenz, von der das Melker Stiftsarchiv noch 740 Briefe bewahrt. Sie kommen aus Rom, Parma, Venedig, Mailand, Padua, Ravenna, Montecasino, Paris, Tours, Rheims, Toul, Nancy, Poitiers, Soissons, Wien, Prag, Köln, Regensburg, Bamberg, Basel, Ham-

burg, Jena, Leipzig, Hannover, Gießen, Gotha, Paderborn. Unter den Schreibern finden sich Fürstäbte, Äbte, Prioren, Mönche in St. Blasien, S. Gallen, S. Emmeran, Göttweih, Banz, Fulda, Weißsenburg, Wessobrunn, Corvey, Tegernsee, Niederaltaich, Zwiefalten, Corbie, S. Germain des Près. Man trifft auf die Namen Armellini, Bacchini, Bessel, Calmet, Durand, Martene, Massuet, Quirini, Passionei, Schannat, Thuillier, Uffenbach und andere. Es handelte sich um Inventare der in den Klöstern Europas vorhandenen Manuskripte, die Benediktiner zu Verfassern gehabt, um Kopieen, Biographieen, Urkunden. Mitarbeiter mußten geworben, verborgene Pfleger der études monastiques herangezogen werden. In den deutschen Klöstern war jedes gelehrte Interesse erstorben. Frommer und unfrommer Müßiggang herrschten. An dummgewordenem Salze fehlte es nicht. Die Manuskripte, lautet eine Klage aus Ottobeuern, werden hier meist so wenig beachtet, daß man, weit entfernt sie zu lesen, Scheu und Ekel bei ihrem Anblick empfindet. Ja, wir unterstützen nicht einmal Forscher, die sich diesen Studien zuwenden. Drei Gelehrte aus Hannover hätten in bairischen und schwäbischen Konventen nachgesucht und zu verwundern sei es, daß die Akatholiken solche Beschwerden auf sich nähmen, um Schriften zu sammeln, mehr zur Empfehlung für unsere als für ihre Religion. Von Fulda kommt der Bescheid, es ermangeln so viele wichtige Schriften non exiguo reipublicae litterariae damno, z. B. Bonifacii de historia et missionis suae laboribus, das noch 1610 im Stifte vorhanden gewesen. Vielen derartigen, niederschlagenden Erfahrungen waren Pez' Liebe zur Sache und eiserne Zähigkeit gewachsen. Unermüdet warf er seine Netze aus und spann seine Fäden. Das solamen miseris fehlte nicht. Armellini meinte, in Italien koste es mehr Mühe, ein Buch drucken zu lassen als zu schreiben. Gegen einige Freiexemplare wollte er seine Bibliothek der Kongregation von Montecasino Pez zur Herausgabe überlassen. S. Germain des Près half, treu seiner gelehrten Tradition, mit Rat und That, klagend über die Gleichgültigkeit gegen historische Forschungen selbst bei französischen Benediktinern. Massuet begleitete Pez' Bemühungen mit liebevoller Teilnahme und sandte Kollektaneen aus Mabillons Nachlasse. Die schriftlichen Antworten auf Fragezettel waren meist ungenügend. Daher visitierte Pez mit seinem Bruder, dem Bearbeiter der drei Folianten Scriptores rerum Austriacarum, die österreichischen, bayerischen und schwäbischen Klöster. Das Notizbuch Itinerarium fratrum Peziorum, ein dicker Foliant, ist erhalten. Prälaten und Mönche waren durch Bernhard's Liebenswürdigkeit zu Patronen und Gehilfen gemacht. Einen Teil des neu Entdeckten brachte der Thesaurus Anecdotorum in drei Foliobänden 1721—1729.

Die trefflichen, historisch-kritischen Einleitungen entsprechen der Wichtigkeit des Inhalts in diplomatischer, monastischer, kirchen-, landes- und kulturhistorischer Beziehung. Es erfolgte ein Angriff wegen solcher, der heiligen Kirche ungünstigen Stücke, die nach alter Kirchendisziplin das Feuer verdienten. Der Jünger Mabillons erwiderte, Objektivität und Wahrheitsliebe seien für den Geschichtsforscher erstes Gesetz. Nicht, mit welcher Berechtigung die alten Autoren ihre Ansichten vertraten, sondern nur was sie glaubten, soll der Historiker offen, wie er es in den Schriften findet, ohne Verschweigen und Rücksichten, darlegen. Weshalb die Katholiken von dieser Forderung frei sein sollten, ist nicht einzusehen. Mit Recht könnten sie sonst Protestanten der Parteilichkeit und des Betruges beschuldigen. Die Bitte um Codices oder Kopieen in der Vorrede des Thesaurus blieb nicht unerhört. Aber was gesendet wurde, verschwand fast gegen den ungeheueren Vorrat, den Pez in S. Germain des Près fand, wo er, betrübt nicht hundert Augen, Köpfe und Hände zu haben, drei Monate arbeitete. Kardinal de Bissy der Kommendatarabt, — ut ista pestis vulgo vocatur — Franzosen aller Stände ehrten den Verfasser der Bibliotheca Benedictina Mauriniana. Mit protestantischen Gelehrten verkehrte der Mönch, unbeschadet der kirchlichen Treue, ohne jede Voreingenommenheit, nahm gern ihre Hilfe an und vergalt sie, wenn er auch Uffenbach, Struve, Mencke, Cyprian, Mascov, Lünig, Buder nicht wie Schannat und Eckart in seine Klöstersorgen und litterarischen Trübsale einweihte. Eine unglückliche Publikation in der zwölfbändigen Bibliotheca ascetica 1723—1740, diesem Thesaurus in nuce für Mönche, brachte Pez, den Georg I. von England durch eine goldene, fünfzig Ducaten schwere Medaille ausgezeichnet hatte, Tadel von Kaiser, Erzbischof und Abt. Die Folge der Suppression der skandalösen Visionen der Blambekin — die doch von eruditis Lutheranis im Reiche ohne Anstofs gelesen würden — und der ärgerlichen Schrift Pothos von Priefling über die Wunder der Mutter Gottes, traf Pez empfindlich. Er konnte, wie er Sr. Excellenz dem Abte schrieb, nichts weiter zum Drucke fournieren, denn sein Kredit beim Verleger funditus ruiniert war, und auch die wenige Cassa apud Superiores in gröfster crisi lag. Sein Hauptwerk brachte er nicht zustande. Sterbend bat er die Brüder, alle Papiere nach S. Germain zu senden, da sie in Melk niemand bearbeiten könne. Bekanntlich haben Ziegelbauer und Legipont das Material in mangelhafter Weise verwertet. Katschthaler beabsichtigt weitere Publikationen aus der Briefsammlung. Nach den mitgeteilten Proben steht damit ein willkommener Beitrag zur Geschichte der kirchlichen Gelehrsamkeit in Aussicht. Man höre folgende Promotion. Der Benediktiner Egger in

Petershausen überreichte dem Nuntius Passionei eine seiner Schriften. Was Licentiat bedeute, den Titel kenne man in Italien nicht; er möge sich Doktor nennen. — Das ist mir nicht erlaubt. — Was braucht's viele Worte? Ich ernenne dich zum Doktor der keiligen Theologie, kraft der mir vom Papste verliehenen Vollmacht, im Namen des V. d. S. u. d. h. Geistes. — Massuet, laesae societatis reus, hielt sich in seiner persönlichen Sicherheit bedroht, weil er, wie die meisten Mauriner, seinem Erzbischof Noailles die Treue bewahrte und die Konstitution Unigenitus bekämpfte, die den christlichen Glauben bedrohe. Dieses Verbrechen sei Grund genug für die Molinisten, auch Gerechte zum tiefsten Kerker zu verurteilen. In Deutschland ist wohl manches darüber bekannt, aber niemals so viel, als der Wirklichkeit entspricht. Ihr seht in der Ferne nur den Rauch, wir die weithinzehrende Flamme. — Martene, der Apologet der Moralis Gallicana, zeigt, daſs sie sich nicht von der christlichen Moral in Deutschland unterscheide. Möchten sich doch die Deutschen nicht von falschen Gelehrten täuschen lassen! — — Man erfährt, daſs Bartenstein, der spätere, einfluſsreiche Ratgeber Maria Theresias, für Montfaucon und de la Rue, in monatelanger, sechsstündiger Tagesarbeit, griechische Codices der Hofbibliothek kopieren muſste, denn, hodie saltandi, bibendi ludendique (nolo reliqua addere) scientia, qui se non commendat, nunquam is ad magna natus existimabitur; die gröſsten Nullen occupierten die wichtigsten Ämter. Über Hardouins Willkürlichkeiten bei der Edition der Konzilien kann er sich nicht wundern, da der Jesuit Benediktinern die Werke des Cicero, Tibull und Petronius zuschreibe. Muſs das nicht ein sehr ausgelassener Mönch gewesen sein der Dom Petronius und Dom Tibull. Von de la Rue erfährt er, welche Aufnahme Pfaff fand, als er mit einem Prinzen von Württemberg, der den Regenten besuchen wollte, nach Paris gereist war, und sich einfallen lieſs, Hardouin zu besuchen. Ob er Katholik oder Protestant sei, war die erste Frage. Der Tübinger Professor erwiderte, er sei nicht gekommen, um Rechenschaft über seine Religion abzulegen, sondern um mit einem gelehrten Manne, wie Hardouin sei, zu sprechen; daſs er aber nicht erröte, zu gestehen, daſs er Lutheraner sei. „Weg von hier, du unreiner Mensch! weg von hier, du Ketzer!“ rief der Jesuit und schlug die Thür der Bibliothek zu. Pfaff klagte Serenissimo diese Courtoisie. Der Prinz beschwerte sich bei dem Regenten, Hardouin sollte Satisfaktion leisten. Wie tolerant verkehrten Mabillon mit Schilter und Leibniz, Montfaucon mit Bengel, Quirini mit Schelhorn. Ganz à la Hardouin wurde Pez vom pseudonymen Jesuiten Modestus Taubengall apostrophiert: parce, si dixero de tomis tuis quod multi, stramen domi, granum

foris. Si quid bonum in tomis tuis non tuo tamen natum in agro; clitellas eruditi appellant, quod non capite et ingenio, sed dorso comportavisti. Salve mi Tomifex, salve Mabillionaster ridicule, cui tomi per unam noctem nascuntur, ut fungi. Der Verhöhnte hielt kluges Schweigen und sittliche Verachtung für die beste Antwort auf ungelehrte und ungerechte Angriffe.

Kalksburg bei Wien. *Wilkens.*

NACHRICHTEN.

12. Hilgenfeld wendet sich in einem Aufsatze „Der Gnosticismus“ (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XXXIII, S. 1—63) namentlich gegen die Ausführungen Harnack's in der D. G. Die gegebene Darstellung ist im wesentlichen eine Rekapitulation der von Hilgenfeld in seiner „Ketzergeschichte“ vorgetragenen Auffassung des Gnosticismus. In drei Kapiteln werden unter den Überschriften: I. Gnostisches Christentum, II. Der christliche Gnosticismus, III. Die abschliefsenden Gnostiker, die einzelnen Gnostiker, zu denen Hilgenfeld auch Marcion rechnet, abgehandelt. In einem vierten Kapitel „Der Gnosticismus als Häresie“ skizziert Hilgenfeld den Kampf des Christentums gegen die Gnosis.

13. Die von einem Herrn August Thenn in der Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie XXXII, 4 gemachten Bemerkungen zu Euseb. Hist. Eccl. IV, 13, 3. 4; IX, 1, 6 würden an dieser Stelle nicht erwähnt werden, wenn sie nicht in einem so gespreizten Ton und mit solchem Hochmut geschrieben wären, dafs ein Hinweis auf sie wohl am Platze ist.

14. O. Seeck („Die Verwandtenmorde Konstantin's des Grofsen“ in derselben Zeitschrift, XXXIII, S. 63—77)

richtet sich gegen den Aufsatz von Görres (Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. XXX, 343 f.), in welchem dieser nachzuweisen suchte, daſs Konstantin 1) an dem Morde seiner zweiten Gemahlin Fausta unschuldig; 2) daſs die Ermordung seines Schwiegervaters Heraclius und Schwagers Bassian ein Akt der Notwehr gewesen sei, aber daſs ihn die unparteiliche Geschichte doch wegen der Ermordung des Licinius, Licinianus und Crispus als den Schlächter seiner Familie zu brandmarken habe. Dem gegenüber behauptet Seeck die Schuld an dem Tode der Fausta; dieselbe sei auf Grund der Ehegesetze getötet worden; Konstantin habe ferner einen Akt der politischen Notwendigkeit begangen, indem er Schwiegervater, Schwäger, Neffen ermordet habe, weil er den Bestand der neu zu gründenden Dynastie damit gesichert habe. Diesen Resultaten pflichtet auch V. Schultze (Theologisches Litteraturblatt 1890, Nr. 2) bei.

15. Dräseke setzt in einem Aufsatz (Apollinarios' Dialoge „Über die heilige Dreieinigkeit" in Theol. Studien und Kritiken 1890, S. 131 ff.) seine Entdeckungsreisen auf verborgene Apollinariana fort. Daſs sich Apollinarios der Dialogform bedient habe, wird aus Justinian und Leontius bewiesen. Daſs sich weitere Schriften des Apollinarios unter dem Namen des Athanasius erhalten haben, ist Dräseke a priori wahrscheinlich. So richtet er denn seine Aufmerksamkeit diesmal auf sieben Dialoge, welche unter dem Namen des Athanasius oder Maximus Konfessor überliefert sind, und von denen sich die drei ersten nach Form und Inhalt von den vier übrigen abheben. Er findet an der Hand der Athanasiusausgaben, daſs die drei ersten die gemeinsame Überschrift *περὶ τῆς ἁγίας τριάδος* getragen haben, obgleich die von den Handschriften gebotenen Überschriften von diesen Worten nichts enthalten. Aus dem ersten Dialog schlieſst Dräseke auf Benutzung des alexandrinischen Schriftkanons (7 katholische Briefe, 14 Paulinen, Apokalypse: wie Athanasius im 39. Festbrief). Auf Grund des zweiten und dritten Dialoges bestimmt er die Zeit auf

die erste Hälfte der sechziger Jahre des vierten Jahrhunderts. Die Vermutung, daſs wir es mit einem Werk des Apollinaris zu thun haben, bestätigt sich nun Dräseke, 1) durch den allgemeinen Eindruck, 2) durch eine Reihe von Einzelheiten: γέννημα für den Sohn, Behandlung der Lehre vom heiligen Geist; Aristotelismus der Dialoge; rhetorischer Stil.

16. In Luthardt's Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben (1889, S. 335 ff. 361 ff.) behandelt derselbe Verfasser „Phöbadius von Agennum und seine Schrift gegen die Arianer". Zunächst zeichnet er die kirchliche Lage des Westens zur Zeit des Konstantius bis zur Aufstellung der sogen. zweiten sirmischen Glaubensformel und deren Anerkennung durch Hosius, sowie den Widerstand des verbannten Hilarius in seiner Schrift „Von den Synoden" bis zum Eingreifen des Phöbadius von Agennum. Den zweiten Teil füllt fast ganz eine Inhaltsübersicht der Schrift des Phöbadius „gegen die Arianer". Den Beschluſs macht eine Darstellung des Verhaltens dieses Bischofs auf der Synode von Ariminum 359. In einem weiteren Aufsatz (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XXXIII, S. 78—98) warnt Dräseke vor der letzten selbständigen Ausgabe des Phöbadius von Kaspar Barth 1623 und knüpft daran den Hinweis auf die Notwendigkeit einer neuen Ausgabe.

Friedberg i. H. *E. Preuschen.*

17. Da die reichhaltigen Arbeiten des Archivs für Kirchen- und Litteraturgeschichte, Bd. IV, in den „Nachrichten" der letzten Hefte durch ein Versehen übergangen worden sind, erwähne ich sie hier zusammen mit denen von V, 1. 2. S. 1—200. Ehrle, Die Spiritualen, ihr Verhältnis zum Franziskanerorden und zu den Fraticellen (Schluſs der ganzen Reihe). 2. Die verschiedenen Gruppen der Spiritualen und ihre

Schicksale, a) Gruppe des Angelus de Clareno, b) die Spiritualen von Tuscien, c) die Spiritualen der Provence. 3. Verhältnis der Spiritualen zu den Fraticellen. Zu dem wichtigen Punkt Nr. 3 bemerke ich: Ehrle hat durch seine neuen Quellen meines Erachtens zur Gewifsheit erhoben, was sich mir z. B. schon aus dem bisherigen Material teils als wahrscheinlich teils als ziemlich oder ganz sicher ergeben hatte 1) dafs Fraticellen — der Name kommt erst im 14. Jahrhundert vor — ursprünglich die Anhänger Angelos von Clareno sowie die Heinrichs von Ceva hiefsen. Das war auf Grund des bisherigen Materials nur unsicher zu vermuten, weil man über Angelo fast nichts Gewisses wufste; 2) dafs die Träger des Widerstands gegen die Kommunität in Südfrankreich (seit 1317 Spiritualen und vor allem ihre Beghinen-Tertiarier) nicht Fraticellen heifsen können; 3) ebenso wenig die Apostoliker Segarellis und Dolcinos; auch mit der scharfen Abgrenzung beider Gruppen bin ich ganz einverstanden. 4) Dagegen heifsen Fraticellen seit den zwanziger Jahren des 14. Jahrhunderts auch die aus Tuscien nach Sicilien geflüchteten und aus dem Orden ausgeschiedenen Spiritualen, die dort offenbar mit den gleichfalls flüchtigen Anhängern Angelos und Ceva's [wie es scheint auch einzelner südfranzösischer vom Orden abgefallener Spiritualen] zu einer Genossenschaft zusammenschmolzen, dann ihren eigenen Nachwuchs erhielten, sich bald weiter ausbreiteten und eine heimliche aber regelmäfsige Seelsorge im Stil der Waldenser trieben. Diese Fraticellen haben hauptsächlich den Namen bekannt gemacht und sich noch lange erhalten. 5) Fraticellen heifsen in Italien auch Leute, die in verschiedenen Abstufungen asketischer Zurückziehung vom Weltleben, meist als Einsiedler, einzeln oder in Genossenschaften ohne besondere Regel, aber zunächst unter kirchlicher Billigung und von Hause aus rechtgläubig lebten, also ganz wie die Beghinen und Begharden. Daher kommt dann offenbar auch die Übertragung des Fraticellennamens aus Italien auf ähnliche Erscheinungen in Deutschland, welche mit dem Beghinenwesen zusammenhängen. In beiden Ländern findet sich auch

die Aufnahme von Tendenzen des freien Geistes in eben diesen Kreisen.

Ehrle's weiterer Beitrag: „Ein Bruchstück aus den Akten des Konzils von Vienne" (IV, 361—470) ist von grofser Bedeutung für dieses Konzil, dessen Akten bisher in so aufserordentlich geringem Umfang erhalten waren. Aus einer Pariser Handschrift (Bibl nat. f. lat. 1450) wird hier ein ziemlich langes Stück bekannt gemacht, welches Auszüge aus einem Teil der Gravamina der Prälaten gegen die weltlichen Herren aufzählt und das Gutachten enthält, welches die päpstliche, wahrscheinlich von Clemens selbst geleitete Kommission über sie erstattete. Daraus, sowie aus anderen von Ehrle entdeckten Quellen ergiebt sich neues Licht über die Geschäftsordnung des Konzils (Gruppierung der Mitglieder nach Nationen und innerhalb dieser nach Kirchenprovinzen), über die Entstehung des Liber septimus decretorum, der Clementinen (Verwerfung des Berichts Johann Andreäs), über die auf dem Konzil selbst verabschiedeten Dekrete. — In V, 1, S. 1—166 veröffentlicht Ehrle Quellen und Untersuchungen über den „Nachlafs Clemens' V. und den inbetreff desselben von Johann XXII. 1328—1331 geführten Prozefs". Mitgeteilt ist u. a. das Testament Clemens' V. und zahlreiches Aktenmaterial aus der Untersuchung. Es ergiebt sich, dafs die Erzählung von der Plünderung des Schatzes durch den Nepoten Bertrand de Got nicht zu halten ist, dafs aber das Testament Clemens' V. über den päpstlichen Schatz in einer geradezu unerhörten Weise zugunsten der Familie de Got verfügt hat. Sehr interessante Streiflichter fallen dabei auch auf den in der Verwaltung der Kirche zugunsten dieser Verwandten geistlichen und weltlichen Standes geübten Nepotismus, insbesondere die Verschleuderung der Einkünfte des Kirchenstaates an sie (S. 139—144), auf das Gesamtbudget der päpstlichen Kurie (S. 144—149), sowie den Stammbaum der Familie de Got (S. 149—157). — Eine damit im Zusammenhang stehende „Mitteilung" (S. 159—166) über die angeblichen 25 Millionen im Schatz Johann's XXII. re-

duziert diese von Villani angegebene Summe um ein Beträchtliches auf Grund der avignonensischen Rechnungsbücher: nicht mit Millionen hätten die päpstlichen Schatzmeister des 14. Jahrhunderts gerechnet, sondern nur mit Hunderttausenden.

Weiter enthält Bd. IV an gröfseren Arbeiten S. 201 bis 238: Denifle, Die älteste Taxrolle der apostolischen Pönitentiarie aus der Zeit Benedikt's XII. 1338. Den Versuchen seiner Glaubensgenossen, das bisher älteste Taxenbuch für eine spätere Fälschung zu erklären, tritt hier auch Denifle mit neuem einschlagendem Material entgegen. Der Abdruck der Taxrolle wird nach zwei Handschriften (Vatic. und Turon.) gegeben.

Denifle, Urkunden zur Geschichte der mittelalterlichen Universitäten (S. 239—262 für Bologna, Avignon, Gray und Lérida) V, 167—348: Salamanka und Paris: Registrum der Prokuratoren der dortigen englischen Nation aus den Jahren 1333. 1338—1348; dies nur der älteste Teil. Das Ganze erscheint später selbständig. Da in der englischen Nation die Deutschen überwiegen, so spielen sie in diesen von den wechselnden Prokuratoren geführten Aufzeichnungen eine grofse Rolle. Vieles erfährt man über Konrad von Megenberg; über Nikolaus von Autricourt, S. 324. Zum Schlufs noch ein Pariser Rotulus aus derselben Zeit.

Denifle, Die Handschriften der Bibel-Korrektorien des 13. Jahrhunderts (S. 263—311. 471—601; Schlufs steht noch aus). Sehr reichhaltige Forschungen und Quellenmitteilungen zur Geschichte des Vulgatatextes und der Revisionsarbeiten des 13. Jahrhunderts [1].

Über Nikolaus von Strafsburg handelt IV, 312 bis 329 Denifle. Von seiner Schrift De adventu Christi ist 1870 die einzige bekannte Handschrift in Strafsburg verbrannt. Man war also auf die Auszüge Schmidt's und

1) Bei dieser Gelegenheit sei auch auf die sehr lehrreiche Antrittsrede von S. Berger verwiesen: De l'histoire de la Vulgata en France. Paris 1887. Siehe auch Nr. 20.



das, was Pfeiffer herausgegeben hatte, angewiesen. Jetzt hat Denifle zwei Handschriften neu gefunden (Berlin und Erfurt) und weist nach, dafs zwei Drittel der Schrift ein wörtliches Plagiat aus zwei Schriften Johannes von Paris ist.

In der Abhandlung „Ursprung der historia des Nemo“ S. 330—348 weist Denifle aus einer vatikanischen Handschrift die älteste Fassung dieser Geschichte nach. Seiner Ansicht nach hat der Verfasser, ein gewisser Radulfus ca. 1290, sie urspünglich ernstlich gemeint und ist dadurch auf all seinen Unsinn gekommen, dafs er die Stellen der heiligen Schrift, in welchen das Wort nemo vorkam, zusammentrug und daraus einen der zweiten trinitarischen Person wesensgleichen Nemo ableitete, dessen Eigenschaften und Thaten nun gesammelt wurden. Ein gewisser Stefan de S. Georgio schrieb dann eine nach Denifle gleichfalls ernstlich gemeinte Widerlegung (von Denifle mitgeteilt) und lieferte durch neue Stellen den Nachweis, dafs dieser Nemo vielmehr ein ganz verworfenes Subjekt gewesen sei. Erst dann bemächtigt sich nach Denifle der Witz dieser Geschichte.

18. R. Röhricht, Deutsche Pilgerreisen nach dem Heiligen Land (Gotha 1889) ist eine kleinere Ausgabe des von ihm und Meisner zusammen 1880 herausgegebenen Werkes, Deutsche Pilgerreisen nach dem Heiligen Land. Die an letzterem Ort mitgeteilten Texte sind in der neuen Ausgabe weggefallen. Geblieben bezw. überarbeitet, ist die kulturgeschichtliche Einleitung und Übersicht über Bedürfnisse, Kosten, Erlebnisse u. s. w. der Pilger, samt den reichhaltigen Nachweisen dafür, ebenso das „Pilgerverzeichnis 1300—1699“, eine Übersicht über alle Pilgerfahrten, von denen wir nähere Nachrichten haben.

19. F. H. Reusch untersucht die Fälschungen in dem Traktat des Thomas von Aquin gegen die Griechen (Opusculum contra errores Graecorum

ad Urbanum IV) (Abhandlungen der kgl. bayer. Akademie d. Wissenschaften, 3. Kl., XVIII, 2, 1889) und weist nach, dafs jene gefälschten Citate griechischer KVV. nicht, wie man bisher gemeint, aus Bonacursius, Thes. verit. fid. stammen, sondern aus einem bisher fast unbekannten Libellus aus den Jahren 1261—1264. Vielmehr hat Bonacursius aus Thomas und dem Tractatus adv. errores Graecorum geschöpft. Der Libellus von 1261—1264 ist aber auch die Quelle für die gefälschten Citate in Urban's IV. Schreiben an Kaiser Michael Palaeologus 1263, sowie in dem an diesen 1274 gesandten Symbol. Durch die Aufdeckung des wirklichen Quellenverhältnisses ist der Nachweis der Fälschung noch sicherer möglich als bisher. Reusch führt ihn bis ins einzelne hinein, zunächst jedoch fast nur für die Partieen des Libellus, welche den Primat des Papstes behandeln. Zugleich teilt er von den bisher ganz oder fast ganz unbekannten Schriften, dem Libellus und Bonacursius, die Abschnitte über den Primat nach den Handschriften mit.

20. Sam. Berger, Les Bibles provençales et vaudoises („Romania“, T. XVIII, p. 353—458; Paris 1889) giebt ausgezeichnete Untersuchungen über sämtliche provençalische und waldensische Bibelübersetzungen, die zum Teil durch sprachliche Erörterungen Paul Meyer's ergänzt werden. Das (katharische) Neue Testament von Lyon erklärt er für die Abschrift einer provençalischen Interlinearübersetzung; als seine Heimat bestimmt P. Meyer fast ganz genau wie Förster (vgl. diese Zeitschrift X, 490) die Departements Tarn und Aude und zwar wahrscheinlich die westliche Hälfte des letzteren. Die Handschrift von Paris ist, wie Berger zeigt, der Lyoner nahe verwandt, aber doch von ihr auch recht verschieden. Sie mufs im Besitz von Waldensern gewesen sein und stammt nach P. Meyer aus dem Süden oder Südwesten der Provence. Die fünf waldensischen Handschriften (zum erstenmal wird hier auch die von Carpentras herangezogen und näher untersucht) enthalten alle eine und dieselbe Übersetzung. Den walden-

sischen Gebrauch weist nun Berger auch für die Handschriften von Carpentras und Grenoble nach, für die von Grenoble speziell durch das in ihr enthaltene Lektionar, welches böhmischen, näher Prager Ursprungs ist. Beide Gruppen, die provençalischen und waldensischen, sind nicht nur durch die Gemeinsamkeit des zugrunde liegenden Vulgatatextes (ältere Languedoc-Vulgata), sondern auch durch gemeinsame Eigentümlichkeiten der Übersetzung als verwandt zu erweisen. Auch die waldensischen scheinen zuletzt auf die provençalische Interlinearübersetzung zurückzugehen. Zwischen beiden Gruppen — näher jedoch bei der Handschrift von Lyon — steht der Codex Teplensis. — Im Anhang veröffentlicht Paul Meyer Bruchstücke einer provençalischen Übersetzung, die von den anderen abweicht und etwa der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts und der südlichen Provence zuzuweisen ist.

21. In der Historischen Zeitschrift, Bd. LXII, N. F. XXVI, 2, S. 266 ff. bespricht Loserth die neuere Wicliflitteratur seit 1885 (Anschlufs an N. F. XVII, 43—62). — Von den Werken Wiclif's hat die Wiclif-Society zwei neue Bände veröffentlicht: den dritten Band der Predigten, herausgegeben von Loserth (Epistelpredigten), IX und 533 S., und den Tractatus de officio regis ed. Pollard und Sayle 1889 (1887 auf dem Titelblatt mufs Druckfehler sein), XXX und 296 S. gr. 8.

22. In einer sehr eingehenden Besprechung tritt Loserth (GGA. 1889, Nr. 12) der Abhandlung Preger's über Taboriten und Waldenser entgegen und weist für eine ganze Reihe solcher Sätze der Taboriten, welche Preger von den Waldensern herleitet, nach, dafs sie — zum Teil wörtlich — aus den Schriften Wiclif's entnommen sind. „Nur wenn man taboritische Lehren fände, die in Wiclif's Schriften keine Begründung finden, wird man nach weiteren Quellen suchen müssen. Bis dahin wird man den Einflufs, den etwa waldensische Lehren auf die Ausbildung des Taboriten-

tums gehabt haben mögen, wenn ein solcher überhaupt vorhanden war, auf sein rechtes, ziemlich geringfügiges Maſs zurückzuführen haben." (Vgl. meine Bemerkung in dieser Zeitschrift X, 491 f.)

23. H. Finke hat in seinen Forschungen und Quellen zur Geschichte des Konstanzer Konzils (Paderborn 1889, VI und 347 S. gr. 8) seine zahlreichen kleineren Arbeiten für diese Epoche (s. Zeitschrift für Kirchengeschichte VIII, 224, Nr. 26; IX, 602 ff., Nr. 19—81) neu bearbeitet und durch weitere Beiträge vermehrt. Zahlreiche Einzelfragen werden erörtert. Neu sind namentlich einzelne Teile von Kap. 1 Zur Vorgeschichte des Konzils und Kap. 2 Verfassungsfragen: insbesondere über die Aufnahme des Stimmens nach Nationen (S. 31), Kap. 7. Zur litterarischen Thätigkeit des Kardinals von Cambrai (Aillis). Das Kapitel giebt Ergänzungen zu den Capita (bzw. Tractatus) agendorum, nach einer eine andere Redaktion enthaltenden vatikanischen Handschrift sowie Materialien für deren Vorgeschichte (Vorschläge der Pariser Universität, nach Finke von 1411, die in den Capita stark benutzt sind); neues Material zur Geschichte und Ordnung der Dezemberanträge von 1414, durch welches Aillis Anteil an den ersten Zeiten des Konzils verstärkt werde. In Kap. 8 ist Dietrich's von Niem Urheberschaft an den ihm von Lenz zuerkannten Schriften abermals gegen Erler festgestellt. Den Schluſs des Traktates Super reformatione ecclesiae veröffentlicht er S. 267 ff. — Von den neuen Quellen, welche der Anhang bekannt macht, ist das Tagebuch des Kardinals Fillastre, von dem Finke schon früher ein Stück veröffentlicht hatte, der wichtigste Beitrag. Es ist thatsächlich von groſsem Wert. Auch in dem Stück „Aus offiziellen Konzilsakten" steckt manches. Es folgen ferner eine Anzahl Flug- bzw. Streitschriften, Gutachten und Anträge, Urkunden und Briefe, namentlich Johann's XXIII., auch Gregor's XIII. und Benedikt's XIII., die von letzterem nur als eine Auswahl aus sieben Bänden der Barberina, die aus der Kanzlei Benedikt's stammen. Finke stellt eine gröſsere Sammlung „Acta inedita concilii

Constanciensis“ und eine neue Geschichte des Konzils in Aussicht. Zu wünschen ist dann nur, dafs jene Acta in zugänglicherer und übersichtlicherer Weise veröffentlicht werden, als es dem Quellenmaterial dieses Bandes widerfahren ist.

24. Im 49. Bericht über Bestand und Wirken des historischen Vereins zu Bamberg 1886 und 1887 wird von Prof. H. Weber eine Handschrift der kgl. Bamberger Bibliothek beschrieben, welche ein Verzeichnis der Termineien des Bamberger Karmeliterkonvents enthält. An der Spitze jeder Abteilung steht das Verzeichnis der Ortschaften; dann folgt das der Einwohner in ihren verschiedenen Klassen. Die Mitglieder des dritten Ordens der Karmeliter, ebenso ihre Wohlthäter sind besonders bezeichnet. Das Verzeichnis stammt aus dem Jahre 1520, geht aber viel weiter zurück. Verfasser hat die Handschrift nur im Dienst der Namenforschung verwertet. Dafs es noch ganz anderen Zwecken dienen kann, sagt er selbst.

25. Im Freiburger Diöcesan-Archiv 1887 (Bd. XIX, S. 1—191) veröffentlicht A. Schilling die Aufzeichnungen eines Biberacher Kaplans über die religiösen und kirchlichen Zustände Biberachs vor der Reformation aus der Zeit zwischen 1531 und 1540.

Giefsen. *Karl Müller.*

26. Ein aufserordentlich nützliches Werk ist in der Druckerei der Propaganda erschienen unter dem Titel: „Storia dei Cardinali di santa Romana chiesa“. Verfasser ist der Graf Francesco Cristofori, Rechtsritter des souveränen Johanniterordens, Geheimkämmerer Sr. Heil. des Papstes. Die unter der Flagge „Geschichte der Kardinäle“ in die Welt geschickte Arbeit ist glücklicherweise nicht, was der Titel verkündet, sondern ein mit grofsem

Fleifse ausgearbeitetes Verzeichnis sämtlicher Kardinäle, geordnet nach verschiedenen Gesichtspunkten. Bis jetzt ist der erste Band erschienen; in ihm sind die Besetzungen der einzelnen Titelkirchen, dann die Reihenfolge der Ernennungen nach Pontifikaten geordnet aufgezählt, in einem folgenden Bande soll die Beteiligung der einzelnen Nationen, Familien sowie der religiösen Orden, dann die verschiedenen Lebensalter nachgewiesen werden.

Es ist also eine mehr statistische als historische Arbeit, welche wir erhalten, und man mufs dem Verfasser Dank wissen für seinen grofsen Fleifs. Er hat Besseres geleistet als Ciacconius und Coronelli, obgleich es natürlich im einzelnen noch immer manche Ausstellungen zu machen giebt und die Lösung von zweifelhaften Fällen bezüglich der späteren Jahrhunderte durch das wiederholte Citieren der Atti consistoriali ebenso wenig erleichtert wird, als wenn er für die streitigen Papst- und Kardinalsreihen der früheren Zeit auf Gams, Ughelli und Baronius verweist.

Papst Leo XIII. hat sich das Manuskript, dessen Herausgabe er bestritten und dessen Widmung er angenommen hat, wie es in der Vorrede empfehlend heifst, durch den Kardinal Parocchi vorlegen lassen und lange Zeit bei sich behalten. Ob er dasselbe indessen angesehen, ist mir doch zweifelhaft. Das Verzeichnis der römischen Päpste „Cronotassi dei pontifici Romani“ beginnt nämlich folgendermafsen:

dal	al	Nome
1	33	Gesu Cristo, Pastore Eterno
Gerus(alemma) 35	38	S. Pietro Principe degli Apostoli
Ant(iochia) 38	44	
Roma 44, 18 G.	67 (68) (69) 29 G(iugno).	

es folgen dann Linus, Kletus etc.

Es wäre doch interessant zu wissen, ob der regierende Papst davon Kenntnis hat.

27. Von den Cartas de S. Ignacio de Loyola sind nach langer Pause neuerdings zwei Bände erschienen, welche bis zum 30. September 1555 reichen. Ein sechster Band soll das letzte Lebensjahr und einen Nachtrag umfassen, hoffentlich auch gründliche Register.

München. *von Druffel.*

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Inhalt.

Seite

Untersuchungen und Essays:

Analekten:

Einsendungen sind an den Herausgeber nach **Leipzig** (**Plagwitzer Strafse 25**) zu richten.



ZEITSCHRIFT

FÜR

KIRCHENGESCHICHTE.

HERAUSGEGEBEN

VON

D. THEODOR BRIEGER,
ORDENTL. PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE AN DER UNIVERSITÄT LEIPZIG.

XI. Band, 4. Heft.



GOTHA.
FRIEDRICH ANDREAS PERTHES.
1890.

Antonius von Padua.

Von

Eduard Lempp,

Pfarrer in Oberiflingen [Ob.-Freudenstadt], Württemberg.

II.

Schriften[1].

Nach den historischen Quellen waren die schriftlichen Arbeiten, welche Antonius von Padua hinterlassen hat, zweierlei: 1) Bücher — ohne Zweifel theologischen Inhalts —, 2) Predigten[2]. Hinsichtlich der Bücher ist uns nur eine Andeutung in einer späten Quelle erhalten, welche ein glossiertes Psalterbuch von grofsem Wert betrifft, das Antonius zu seinen Vorlesungen in Montpellier benutzt habe[3]. Von den Predigten wissen wir, dafs Antonius bei seinem ersten Aufenthalt in Padua nach dem Wunsch seiner Freunde Sonntagspredigten[4] und nach dem General-

---

1) S. oben S. 177ff.

2) Bartholomaeus von Trient (vgl. oben S. 203) sagt von Antonius: „libros et sermones compilavit“.

3) L. M. n. 21. Das Buch wird von einer Novize gestohlen, aber auf das Gebet des Heiligen hin, erscheint der Teufel (!) dem Dieb und zwingt ihn, den Raub zurückzugeben.

4) „Sermones dominicales“ s. M. P. in dem Abschnitt: Quomodo Paduam uenit et qualiter ibidem predicauit. In der Legende S. c. XIII heifsen sie „Sermones quas de tempore vocant“. In der Vorrede zu diesen Sonntagspredigten, aus welcher Josa in dem Vorwort zu seinen Sermones S. Antonii in laudem Gloriosae Virginis Mariae, Pad. 1885, p. 8 ein Stück erstmals zum Abdruck bringt, sagt

kapitel von 1230 auf Aufforderung des Kardinalprotektors Festtagspredigten niedergeschrieben hat [1].

Gedruckt ist von angeblichen Werken des Antonius folgendes:

1) In der Gesamtausgabe der Werke des Antonius von De la Haye [2]:

a) Sermones dominicales adventus et de tempore (= H. D.): zwölf Predigten auf die Sonntage zwischen Adventsfest und Fastenzeit (mit Ausschlufs der Festtage).

b) Sermones quadragesimales (= H. Q.): zweiundsechzig Predigten; drei Serien von Fastenpredigten, zuerst eine vollständige für jeden Tag der Fastenzeit, dann eine zweite für die Sonntage der Fastenzeit, dazu Ostern, und endlich eine dritte Serie: vier Fastentage teilweise in doppelter und dreifacher Ausführung.

c) Sermones de tempore (= H. T.): einunddreifsig Predigten, nämlich Predigten für sechs Sonntage nach Ostern, Pfingstfest und vierundzwanzig Trinitatissonntage.

d) Sermones de Sanctis (= H. S.): fünfunddreifsig Predigten, beginnend mit einer de coena domini, dann neun Predigten über Apostel, drei über Evangelisten, sechs über Märtyrer, fünf über alle Heiligen, drei über Bekenner, sieben über Jungfrauen und endlich eine de commemoratione fidelium animarum.

e) eine grofse Expositio mystica in sacram scripturam, fast 200 Folioseiten füllend.

f) Concordantiae morales, eine biblische Konkordanz.

2) Von A. Pagi sind in Florenz entdeckt und zu Avignon 1684 veröffentlicht worden S. Antonii Patavini Sermones de Sanctis et de diversis (= P. S.): siebzehn, wenn man die allegorischen und moralischen als besondere zählt, einundfünfzig Predigten auf die Festtage vom Christ-

---

Antonius, er schreibe „tanto et importabili oneri insufficiens, sed precibus et caritate fratrum, qui me ad hoc compellebant, devictus“.

1) Vgl. M. P. a. a. O.: „Sermones in festiuitatibus sanctorum“ in S.: „Sermones de sanctis“.

2) S. oben S. 206.

fest bis Himmelfahrt; die letzte Predigt ist unvollständig, da hier in dem Manuskript einige Blätter herausgerissen waren. Dann folgen Fragmente und kleinere Sermonen unter dem Titel „de diversis“, im ganzen zwanzig Nummern.

3) Sodann hat Azzoguidi in seinem oben angeführten Werke [1] veröffentlicht eine von ihm zu Bologna entdeckte Expositio S. Antonii Patavini in psalmos ipsius etiam manu exarata. 278 Abhandlungen über den davidischen Psalter.

4) Weiter hat Josa im Anhang zu seinen oben besprochenen [2] Antoniuslegenden das, was in P. S. infolge der Verletzung des Manuskripts fehlt, aus einer Paduaner Handschrift ergänzt (= J. S.): fünf (bzw. vierzehn) Predigten auf Himmelfahrt, Pfingsten, Johannes den Täufer, Peter und Paul und Pauli Gedächtnis.

5) Zuletzt sind von Josa aus des Antonius Sonntagspredigten fünf Marienpredigten ausgewählt und herausgegeben worden: Sermones S. Antonii de Padua in laudem Gloriosae Virginis Mariae, Pad. 1885 (= J. M.).

A.

Wissenschaftliche Werke.

Solche wären die Expositio mystica in sacram scripturam, die Concordantiae morales und die Expositio in psalmos.

Nun sind aber von vornherein die beiden ersteren Werke ganz außer Betracht zu lassen; denn es fehlt jeder Anhaltspunkt, äußere wie innere Bezeugung, äußere oder innere Verwandtschaft mit anderen Schriften des Antonius, was irgend für die Autorschaft des Heiligen sprechen könnte [3],

1) S. oben S. 178.

2) S. oben S. 178.

3) Es ist geradezu unbegreiflich, wie Salvagnini, obgleich von seinen Kritikern darauf hingewiesen, doch S. 222 ff., ohne den geringsten Beweis zu versuchen, die Echtheit der Concordantiae behaupten mag, obgleich er selbst auf die Stelle in Salimbene hinweist: „Anno Domini MCCXLIII: His temporibus floruit vita et scientia venerabilis dominus Ugo, Cardinalis frater praedicatorum ordinis, qui doctor

und so sind sie denn auch von Azzoguidi, Arbusti, Azevedo ohne weiteres als unecht verworfen worden.

Es bleibt also nur das Psalmwerk, das Azzoguidi im Reliquienschrein von S. Francesco zu Bologna gefunden hat. Azzoguidi versichert, dafs das Werk echt, ja dafs das Exemplar ein Autograph des Heiligen sei; es sei dies das im liber miraculorum erwähnte glossierte Psalterbuch, das Antonius bei seinem zweiten Aufenthalt in Bologna 1228 dort gelassen habe. So sei das Buch dort aufbewahrt worden und in Vergessenheit geraten. (Freilich ist aber dieser zweite Aufenthalt in Bologna nur ein Phantasieprodukt ohne Halt in den Quellen.) Das Manuskript, dem übrigens die ersten Blätter fehlen, trägt, wie Azzoguidi versichert, den Charakter der Pergamente des 13. Jahrhunderts. Die Echtheit zu beweisen, macht der Herausgeber darauf aufmerksam, dafs diese Schrift noch Charakter, Methode, Stil und Inhalt ganz übereinstimme mit den andern echten Werken des Antonius, dafs namentlich auch hier zu bewundern sei einerseits die Menge der Citate, anderseits die grofse Freimütigkeit und Strenge, mit welcher der Verfasser die Sünden der Grofsen, besonders der Prälaten rüge.

Azzoguidi hat aber den Vergleich mit den „echten" Werken des Antonius nicht beigesetzt, und das hat auch seine Schwierigkeit, da selbst heute noch nur wenig von den unter dem Namen des Antonius gedruckten Werken als wirklich von Antonius herrührend, mit Sicherheit nachgewiesen werden kann. Dafs das Manuskript Autograph sei, beweist Azzoguidi mit der Tradition, denn von jeher sei dieses Buch unter den Reliquien des Heiligen in kostbarer Hülle in der Kirche aufbewahrt worden, und mit dem un-

---

theologus doctrina sana et perlucida totam Bibliam postillavit, concordantiarum in bibliotheca primus auctor fuit; sed processu temporis factae sunt concordantiae meliores." Es ist natürlich wohl möglich, dafs Salimbene nicht genau wufste, ob überhaupt jemals früher eine Konkordanz verfafst worden war, aber sollte er von dem grofsen Werk seines berühmten Ordensheiligen nichts gewufst haben? Wie sich die vorliegende Konkordanz zu der des Hugo von S. Caro verhält, weifs ich nicht.

aussprechlich süßsen Geruch (!) des Manuskripts, der dem am Grab des Heiligen zu Padua aufsteigenden völlig entspreche.

Es ist demnach eine eigene Untersuchung nötig. Aufser der Geschichte im liber miraculorum, die man etwa auf das vorliegende Werk beziehen kann, habe ich mich vergeblich bemüht, irgendwo in der theologischen Litteratur der folgenden Zeit eine Erwähnung dieses Psalmwerkes oder ein Citat aus demselben zu finden; namentlich ist zweifellos, dafs Bonaventura bei Abfassung seiner „Expositio in psalmos“ unsere expositio nicht gekannt hat. Indes dürfte darauf doch nicht zu viel Gewicht gelegt werden, denn Antonius ist zu jung gestorben, als dafs seine Bedeutung auf wissenschaftlichem Gebiet in weitere Kreise hätte dringen können, und dann hat seine Bedeutung als Wunderthäter namentlich in den Kreisen seiner Ordensgenossen so bald alles andere überwuchert, dafs man sich nicht bemüfsigt fühlt, nach seinen wissenschaftlichen Werken viel zu fragen oder sie zu studieren; genug, wenn sie Reliquien waren!

Aus der Schrift selbst aber ist ein sicherer Schlufs auf den Verfasser oder seine Zeit darum schwer zu ziehen, weil es in derselben vollständig an jeder genaueren Zeitbeziehung fehlt. Ich weifs nur folgende Bemerkungen zu machen:

Da unter anderen des h. Bernhard Schriften citiert werden [1], so ist damit eine freilich recht entfernt liegende Grenze gegeben, von der an die **Abfassungszeit** der Schrift zu rechnen ist. Etwas näher läfst sich der terminus ad quem bestimmen. Es werden nämlich zweimal [2] deutlich nur die Ordensregeln Augustin's und Benedikt's als zur Zeit bestehend vorausgesetzt, d. h. es gab, als die Schrift geschrieben wurde, nur Augustiner Chorherren und Benediktiner (Cluniacenser, Cistercienser, Prämonstratenser etc.), aber noch keine Bettelorden, oder, sagen wir lieber, die Mendi-

1) In Sermo IV und CCLVIII. Ob mit dem „Magister“, der in Sermo LXXXIX citiert wird, Petrus Lombardus gemeint ist, ist mir zweifelhaft.

2) Sermo CXLIX und CCXVII.



kanten erschienen im Bewufstsein der Zeit noch nicht als Mönche wie die anderen. Wenn dabei in einer jener Stellen angedeutet ist, dafs die Beobachtung der Regeln Benedikt's und Augustin's nicht genüge, sondern dafs die Mönche mehr thun sollen [1], so kann das wohl passen in den Mund eines Minoriten aus der ersten Zeit, der sich bewufst ist, dafs in seinem Orden Höheres gefordert und geleistet wird, als in den alten Mönchsorden. Weniger Gewicht möchte ich darauf legen, dafs wiederholt von den „Armen Christi" und von „minores praedicatores" die Rede ist. Die Beziehung auf die Minoriten liegt ja nahe, ist aber im Text selbst nicht weiter verfolgt.

Über den Ort der Abfassung giebt eine einzige Stelle eine Andeutung, in welcher ein französischer Satz angeführt wird [2]. Das weist am natürlichsten auf Frankreich als das Land der Entstehung. Wohl hat man ja damals auch in Italien in den höheren Gesellschaftskreisen provençalisch gedichtet und gesprochen, allein das Buch findet sich doch einmal in den Händen der Minoriten, und diese rekrutierten sich damals nicht aus den höheren Gesellschaftskreisen und hatten auch ihren Wirkungskreis nicht dort.

Über den Verfasser selbst endlich steht in dem Buch gar nichts, als dafs er sich selbst wohl zu den Mönchen rechnet [3], doch, wie es scheint, nicht zu den Benediktinern oder Augustinern.

Es ist also nach diesen äufseren Merkmalen die Abfassung dieses Psalmbuchs durch Antonius (etwa in Montpellier), die durch die Aufbewahrung als Antoniusreliquie und durch jene Erzählung des Wunderbuches nahe gelegt wird, nicht gerade unmöglich gemacht, aber bewiesen ist sie nicht ent-

---

1) Sermo CCXVII: „Norma mensurae est regula, quam tradidit eis beatus Benedictus vel beatus Augustinus. Fines hos debent excedere claustrales faciendo supererogationes."

2) Sermo XXXI: „Unde de talibus potest dici gallice: Tant sunt recusutri, custure non point tener." Wenn Azzoguidi recht gelesen hat, so ist das Französische jedenfalls verderbt.

3) Sermo CCLVIII: „Sic et nos debemus facere, ut, quocumque religiosus mittatur, intra claustrum se esse existimet.

fernt, ja es liegt fast näher, die Abfassung in die Zeit vor den Bettelorden zu rücken.

Wir müssen darum auf Charakter und Inhalt des Buches näher eingehen und nach etwaigen inneren Merkmalen suchen, welche für oder gegen die Abfassung durch Antonius sprechen.

Azzoguidi hat entschieden recht, wenn er als das Charakteristische an demselben formell die Fülle der Citate, materiell die Freimütigkeit gegen die Prälaten bezeichnet.

Das Buch besteht aus 278 Abhandlungen über einzelne Verse aus den 150 biblischen Psalmen, kurze Entwürfe, Gerippe, die Vorrat und Stoff zu Vorlesungen geben konnten. Entwürfe für Predigten können sie kaum sein, dazu eignet sich weder der sehr grofse gelehrte Apparat, noch die überaus scharfe Polemik gegen die Geistlichkeit, die sich darin finden. Die Durchführung des ganzen Psalmbuchs weist am einfachsten auf rein wissenschaftliche Zwecke hin, denen das Buch dienen sollte.

Aus jedem Psalm der Reihe nach wird ein Vers oder mehrere mehr als Motto, denn als Thema für die Abhandlung an die Spitze gestellt; dann wird sofort auf Grund allegorischer Deutung irgendein Gegenstand der Besprechung aufgegriffen und weiter verfolgt. Oft begegnet es dem Verfasser, dafs er durch irgendein Wort des an die Spitze gestellten Verses auf irgendeine andere Stelle der heiligen Schrift geführt wird und dafs dann eigentlich nur noch über die citierte Stelle geredet wird.

Die Fülle der Citate aus der heiligen Schrift ist dabei eine überaus grofse. Niemals scheint der Verfasser um eine brauchbare Schriftstelle verlegen zu sein, besonders das Hohelied, die kleinen Propheten und Sirach werden häufig benutzt. Freilich ist auch die allegorische Auslegung, wie sie hier angewendet wird, höchst merkwürdig. Es giebt keine noch so unpassende Stelle, die nicht als Beweis für alles Mögliche gebraucht werden könnte; wir bekommen den Eindruck, als wäre die heilige Schrift für den Verfasser wie eine grofse Urne, gefüllt mit lauter einzelnen Sprüchen, in die er nach Belieben ohne Wahl hineingreift,

und jeder herausgenommene Spruch pafst und mufs passen für seinen Zweck. Eine andere als die allegorische oder, wie sie hier genannt wird, „moralische" Auslegung [1] scheint der Verfasser gar nicht zu kennen, jedenfalls kümmert er sich um eine andere nicht. Nach dem Gesagten werden wir dem Verfasser genaue Bibelkenntnis und ein überaus glückliches Gedächtnis zuschreiben dürfen, und wenn das Buch von Antonius ist, so begreifen wir, wenn die Legende von seinem Gedächtnis rühmt, dafs es ihm Bücher ersetzt habe [2]. Denn aus Konkordanzen oder derartigen Hilfsmitteln liefsen sich solche Citate nicht finden, dazu sind sie stets viel zu fernliegend, diese konnte nur eine enorme Phantasie in einem enormen Gedächtnis finden. Sehr gut würde auch zu diesem Buch der Name passen, den der Papst dem Antonius gegeben hat, als er ihn predigen hörte, „Arche des Testaments", denn eine ganze Sammlung von Bibelstellen kann diese Schrift genannt werden.

Die Schriftcitate stimmen zum grofsen Teil nicht wörtlich mit der jetzigen Vulgata überein, die Abweichungen mögen z. T. als freie Citate zu erklären sein [3], z. T. rühren sie von den aufserordentlich verschiedenen lateinischen Versionen her; Azzoguidi ist allen diesen abweichenden Citaten nachgegangen und hat gefunden, dafs dieselben teils dem griechischen und hebräischen Urtext, teils arabischen, syrischen, chaldäischen Versionen entsprechen, und er schliefst nun daraus, dafs der Verfasser alle diese Sprachen verstanden habe, was offenbar weit gefehlt ist. Man darf sich dafür auch nicht auf die überaus zahlreichen Übersetzungen und Deutungen der vorkommenden fremdsprachlichen Namen berufen, dafür gab es ja die Glossarien, das Vocabularium Hugguccio's, das Glossarium Ansileubi, das liber etymologiarum Isidor's, in welchem all der Flitter zu finden war,

---

1) Sermo LXIV: „Vel etiam ad litteram vera sint, tamen moraliter exponi possunt."

2) M. P.: „Cum talis esset industrie ut memoria pro libris uteretur."

3) So z. B. in Sermo CCXXVII.

der damals weltlichen und geistlichen Schriftstellern unentbehrlich schien. Überdies wird in dem Buch selbst die glossa ordinaria und interlinearis oft citiert, das waren ausgiebige Hilfsmittel, aus denen auch Citate aller Art, namentlich der Kirchenväter, geschöpft werden konnten. Von Kirchenvätern werden besonders häufig angeführt Augustin, Gregor, Hieronymus und Beda, aber auch Paschasius, Isidor u. a. Nicht citiert werden die neueren Kirchenlehrer aufser Bernhard, nicht erwähnt wird Petrus Lombardus noch irgendein Vertreter der Schule von St. Viktor; irgendwelche Philosophie kennt der Verfasser nicht.

Es sei hier noch gestattet, einen Blick auf das Verhältnis des Psalmbuches zur Mystik der Viktoriner zu werfen. Falls Antonius der Verfasser wäre, wäre dasselbe von Bedeutung, da es eine Behauptung ist, die man in den Handbüchern der Kirchengeschichte findet, dafs Antonius die Mystik der Viktoriner in den Franziskanerorden eingeführt habe.

Dafs nie ein Werk der Viktoriner angeführt wird, ist schon gesagt; allein es könnte sich ja am Ende die Methode und Mystik der Schule in der Schrift finden, ohne dafs die Meister citiert wären.

Walter von St. Viktor, der letzte gröfsere Vertreter jener Schule, wird dabei aufser Betracht bleiben müssen, da seine Schriften sich vornehmlich in der Polemik gegen die Philosophie bewegen, also mit unserem Psalmwerk keinerlei Berührungspunkte haben.

Dagegen reizen unter den Schriften Richard's von St. Viktor die mysticae adnotationes in Psalmos [1] von selbst zur Vergleichung. Nun belehrt ein flüchtiger Blick schon, dafs der Verfasser unseres Psalmwerkes jene Schrift Richard's weder benutzt, noch auch nur gekannt hat [2]. Die formelle Behandlung des Stoffes hat manche Ähnlichkeit in beiden Schriften, doch sind Richard's Bemerkungen nicht so

---

1) Migne, Patrologia, T. CXCVI, p. 266 sqq.

2) Vgl. z. B. Richard's adn. in ps. CXXI, Migne p. 368 mit Sermo CCXLIV zu derselben Stelle.



skizzenhaft, sondern mehr ausgeführt, auch wo sie kürzer sind. Die Citate sind bei Richard viel sparsamer und die allegorische Auslegung wird grundsätzlich nur mit Maſs angewendet, da Richard diese Auslegungsart hauptsächlich als Notbehelf für die Stellen der heiligen Schrift gebraucht wissen will, welche dem Wortlaut nach anstöſsig oder wertlos erscheinen [1]. Unser Psalmwerk dagegen kümmert sich um den Wortsinn ja gar nicht und bedient sich ausschlieſslich der allegorischen Auslegung. Was die Mystik betrifft, so hat Richard von St. Viktor bekanntlich die Lehre von dem mystischen Aufsteigen des Denkens zur Erkenntnis des Übernatürlichen höchst sinnreich durchgebildet und die ganze Bearbeitung der Theologie ist bei ihm durch die psychologische Grundlegung beherrscht [2]. Auch in der Psalmenauslegung Richard's wird immer wieder auf diesen Weg der Erkenntnis durch lectio, meditatio, oratio, operatio, contemplatio hingewiesen und insbesondere die Contemplatio als die höchste Stufe, die contemplativi als die Höchstbegnadigten unter den Menschen dargestellt [3]. Aber gerade von dieser Mystik findet sich in unserem Psalmwerk gar nichts. Nach diesem kommt man zum Heil durch Predigt, durch Nachahmung der Armut, der Entsagung Christi, durch ein Leben der Buſse, durch gute Werke. Von jenem Aufsteigen durch Kontemplation findet sich kaum eine Spur [4]. Und

---

1) Die wörtliche Exegese bezeichnet Richard als die notwendige Basis für die allegorische Auslegung s. die Ausführung in der Schrift „In visionem Ezechielis“, Migne a. a. O. S. 527.

2) S. besonders im „Benjamin major“, Migne a. a. O. S. 63 ff.

3) Z. B. adn. ad ps. 118 Migne S. 337 werden unterschieden activi, speculativi und „contemplativi, quibus datum est facie ad faciem videre, qui gloriam domini revelata facie contemplando, veritatem sine involucro vident in sua simplicitate sine speculo“ und weiter S. 341: „supremae itaque hierarchiae ordines cum supra semet ipsos contemplatione ascendunt, nihil aliud, quam creatricem illam omnium substantiarum substantiam inveniunt“. S. 342: „per montes intelligimus viros contemplativos, per colles viros speculativos“.

4) Einmal in Sermo CXXIX heiſst es von den Predigern, sie müssen gleich den Adlern in die Höhe fliegen durch Kontemplation der himmlischen Dinge; aber in ihrer völligen Vereinzelung bedeutet

selbst da, wo man einen Ansatz zur Mystik zu finden glaubt, ist gerade die Gedankenreihe der Viktoriner nicht eingeschlagen. So wird einmal[1] Christus der Balsam genannt, in welchen die Gläubigen Herz und Sinn eintauchen müssen, aber dieses Eintauchen geschieht nun nicht durch Kontemplation, sondern durch Nachahmung seiner Leiden, durch gute Werke, durch Nächstenliebe. Das ist ja Mystik, aber vorviktorinische.

Wir sind daher zu dem doppelten Schlufs berechtigt:

1) wenn das Psalmbuch von Antonius ist, so ist unmöglich, dafs Antonius, ehe er Lektor wurde, in Vercelli die Mystik der Viktoriner in sich aufgenommen hat.

2) wenn das Psalmbuch von Antonius ist, so hat Antonius wenigstens in seiner wissenschaftlichen Thätigkeit, durch seine theologischen Vorlesungen nicht die Mystik der Viktoriner in den Franziskanerorden eingeführt.

Das Wichtigste freilich wäre in dieser Hinsicht eine Vergleichung mit den Werken des Viktoriners Thomas von Vercelli, mit welchem Antonius in längerem Verkehr gestanden hat. Da aber dessen Werke nicht gedruckt sind, so war mir dieser Vergleich unmöglich.

Bonaventura's expositio in psalmos, von der schon die Rede war, zeigt formell auch reichliche, aber doch nicht, wie unser Psalmwerk, ausschliefsliche Anwendung der allegorischen Auslegung, viel mehr wissenschaftliche, weniger unmittelbar praktische Haltung als unsere Psalmen. In der Mystik tritt er ja unzweifelhaft in die Fufstapfen der Viktoriner, dafs er dabei irgendwie, wenn auch nur mittelbar, durch Antonius oder durch eine von diesem etwa ausgehende Schule beeinflufst worden wäre, davon habe ich nichts finden können. Wir sind überhaupt nicht in der Lage, einen leitenden Einflufs des Antonius auf irgendwelche

---

diese ja nur auf die Prediger sich beziehende Stelle etwas ganz anderes als jene Ausführungen der Viktoriner.

1) Sermo CCXX.



theologische Richtung unter den Minoriten nachweisen zu können.

Wie das Fehlen der viktorinischen Mystik auffallend ist unter der Voraussetzung der Abfassung unseres Psalmwerkes durch Antonius, so auch das Fehlen jeder direkten Polemik gegen die Ketzer. Freilich werden in unzähligen Redewendungen die Gottlosen und Bösen beschrieben, aber das Bild derselben ist nie auf die bestimmten Häretiker jener Zeit angepafst oder auch nur anwendbar. Die Einheit der Kirche wird wohl hervorgehoben und mit Beziehung auf Zeph. 2, 1. 2 zum Beitritt zu derselben eingeladen [1], aber die Einladung richtet sich nur an die Sünder im allgemeinen. Ein andermal [2] wird die Einheit der Kirche als notwendig dargestellt, aber eben nur im Gegensatz zu der Mannigfaltigkeit der Sünde. Es wird gewarnt [3] vor den Bösewichtern, welche der Mutterkirche fluchen, andere mit ihrem Beispiel verführen und die Kirche ihrer Kinder berauben, aber es sind nach dem Zusammenhang wieder nur sittlich schlechte Menschen gemeint, keineswegs gerade Ketzer. So wird auch geredet [4] von solchen, die sich von der Kirche trennen, aber es sind „die Reichen dieser Welt“. Ja die Strenge der Lebensanschauung, der asketischen Forderungen, der Kritik gegen den Klerus scheinen oft eher katharischen Anschauungen zu entsprechen, als ihnen entgegengesetzt zu sein [5].

1) Sermo CXXVII.

2) Sermo LXXVIII.

3) Sermo CLXXXV.

4) Sermo CCL.

5) Ja einmal findet sich sogar eine Stelle, wo man die Rechtgläubigkeit des Verfassers in Zweifel ziehen kann, da er die katharische Behauptung zu teilen scheint, dafs Maria durchs Ohr empfangen habe. Sermo CXXII. Zwar kommt diese Anschauung auch vereinzelt in der Kirche vor, vgl. die Belege in Azzoguidi's Anmerkung zu dieser Stelle und in C. Schmidt, Histoire et doctrine des Cathares, Paris 1848, T. II, p. 41. Allein bei den Autoren der Kirche ist's eben eine figürliche Redensart: da die Jungfrau empfangen hat, nachdem sie die Worte des Engels gehört hatte, so stellte man das figürlich so dar: das Wort des Engels sei durch das Gehör eingedrungen

Jedenfalls also könnten diese Vorlesungen nicht dazu gedient haben, die Minoriten zum Disputationskampf gegen die Ketzer auszurüsten.

Gehen wir noch auf den positiven Inhalt des Psalmwerkes näher ein, so sind es zwei Gedanken, zu denen der Verfasser immer wieder und wieder zurückkehrt, die ihm offenbar vor allem am Herzen liegen: der eine, der von der Bufse, ihrer Notwendigkeit, ihrem Segen, ihrer richtigen Vollziehung, ihrer Dauer, und der andere der von den Predigern, ihrer Aufgabe, Verantwortung, ihren Versäumnissen, Sünden. Der alleinige Weg zum Heil führt durch die Bufse, und die Prediger haben die Aufgabe, die Menschen auf diesen Weg zu leiten. Es ist ja von selbst einleuchtend, wie dieser Grundgedanken sich mit der Grundidee decken, von der Franz von Assisi ausgegangen ist, aber es sind doch charakteristische Unterschiede nicht zu verkennen.

Die Lebensanschauung, von der das Psalmwerk ausgeht, ist durchaus die pessimistische des Mittelalters. Die ganze Welt und das ganze Menschenleben ist voll nur von Sünde und Elend. Der Körper ist der Kerker des Geistes [1], von dem man nur durch völlige Abtötung der Sinne des Körpers frei werden kann [2]; und doch mufs man am Ende noch froh sein, dafs wir diesen irdischen Leib haben, denn ohne dieses Gewicht würde unser Geist so übermütig, wie die ersten Engel [3]. Auch das irdische Glück ist eitel Unglück, denn es verschliefst die Thüre der göttlichen Gnade und macht den Menschen unbrauchbar, weil er dann durch kein gutes Werk mehr das ewige Leben verdient [4], selbst

---

in den Leib der Maria. Aber in unserer Stelle ist diese bildliche Deutung trotz Azzoguidi's Bemühungen eigentlich ausgeschlossen, da aus dieser Art der Empfängnis die Jungfräulichkeit der Maria abgeleitet wird.

1) Sermo CXXXI und CCLXVI.

2) Sermo LXXXVIII, CCXXXIX u. oft.

3) Sermo CXXXIV: „fecit enim deus animae pondus corporale, ne tanquam angeli primi per superbiam efferretur".

4) Sermo LXXXVI.



die Zuneigung zu den Eltern ist etwas, was wir nach Gottes Willen abschneiden müssen [1]. Ja auch, ohne dafs wir irgendetwas Böses thun, durch die blofse Erbsünde sind wir der Verdammnis verfallen [2]. Auf der Welt herrschen alle Laster, insbesondere die drei Hauptlaster: Hochmut, Geldgier und Wollust, von denen der Hochmut Vater aller Laster ist [3]. Die Geldgier beherrscht fast alle, grofs und klein [4]; man will nicht einmal mehr Theologie studieren, weil sie keinen Gewinn bringt [5]; namentlich aber wird der Stand der Religiosen durch den Reichtum geradezu der Auflösung nahe gebracht, so dafs sie, wenn ihnen Reichtum zufällt, fürchten müssen, das sei ein Zeichen des Zornes Gottes [6]. Das Allerschlimmste ist der Wucher, worunter der Verfasser, der kirchlichen Anschauung entsprechend, alles begreift, was einer mehr zurücknimmt, als er ausgegeben hat, auch wenn's unter dem Titel eleemosyna oder caritas geschähe [7]. Der Wucher ist Diebstahl, ist Mord, ja schlimmer als die Hölle selbst; der Wucherer mufs daher, wenn nicht förmlich gesteinigt, so doch mit den Steinen der Verfluchung und Exkommunikation überschüttet werden, er soll hinausgestofsen sein aus dem Schofs der Barmherzigkeit Gottes [8] und der Teufel hat seine Seele [9]. — So sieht es in der Welt aus. Für die aber, welche in der Welt leben, ist das Höllenfeuer bereitet, dessen Brennmaterial die Gottlosen sind [10]. Gott und Christus haben Geduld genug bewiesen seither, aber im Gericht verlangt Gott Vollkommenheit der Werke und Gedanken [11], da wird er schrecklich und unbarmherzig sein,

1) Sermo CCXXXII.

2) Sermo XXVII: „Carnales nascimur, contemptibiles morimur, sine actuali peccato damnamur.

3) Sermo CLIX, CXLII, LIV u. oft.

4) Sermo CCXXXIX.

5) Sermo XXV.

6) Sermo CXLIX.

7) Sermo XCIX.

8) Ibid.

9) Sermo CCXXXII.

10) Sermo CXLII.

11) Sermo CXVIII.

nur der Gedanke an Maria kann den Sohn zum Mitleid bewegen [1]. Die Jungfrau Maria ist überhaupt fast der einzige Sonnenschein in diesen Sermonen. Sobald der Verfasser auf sie zu sprechen kommt, wird die sonst so dürre Rede schwungvoll; er kann sich nicht genug darin thun, ihr Verdienst um uns zu preisen. Sie erwirbt uns das Mitleid und die Gnade Gottes [2], aus ihrer Vollkommenheit kommt die Vollkommenheit der Kirche [3], was wir Gutes haben, haben wir ihr zu danken, die unsere wahre Sonne ist [4], sie ist der Thron der Herrlichkeit, wogegen Christus selbst der Schemel ist, ein Ausdruck, von dem der Verfasser selbst fühlt, dafs er weit geht und einer Erklärung bedarf [5]. Doch ist von einer unbefleckten Empfängnis der Maria noch keine Rede, und selbst ihre Sündlosigkeit von Geburt an scheint nicht behauptet werden zu wollen [6]. Wie kann man nun in dieser argen Welt zum Frieden kommen und dem Zorn Gottes entrinnen? Die Kirche reicht uns zwar das Sakrament der Taufe, durch das wir von allen Sünden rein werden, aber das ist eine sehr ungenügende Hilfe, da wir durch eine einzige Todsünde der Taufgnade verlustig gehen [7]; ja durch das Beispiel schlechter Priester werden die Untergebenen so leicht zur Sünde verleitet, wie wenn die Taufe gar keinen Wert hätte [8]. Gänzliche Rettung ist daher nur zu finden in der Bufse. Auch Franz von Assisi ist ja ausgezogen, um Bufse zu predigen; bei ihm war Bufse hauptsächlich in dem neutestamentlichen Sinn der *μετάνοια* gemeint, so predigte er und die Seinen seit 1209 Bufse als

---

1) Sermo CLXIX.
2) Sermo CXV.
3) Sermo CLV.
4) Sermo CLXIX.
5) Ibid.
6) Ibid. „Sanguinem stringit, quia ipsa maledictionem, quae primae mulieri facta est, abstulit et immunis ab ea fuit, quod factum est, quando dictum est ei: Benedicta tu in mulieribus; et sic restricta sunt peccata."
7) Sermo CXLIV.
8) Sermo CXXXIII.

Besserung des Lebens, Reue über die Sünden, Beobachtung der göttlichen Gebote [1]. Die Bufse aber, von welcher unsere Schrift redet, ist fast ausschliefslich das kirchliche Sakrament der Bufse; schon die überaus häufige Zerlegung der Bufse in ihre drei Teile, Zerknirschung, Beichte, Genugthuung, und namentlich die sehr starke Hervorhebung der Notwendigkeit des Bekenntnisses jeder einzelnen Sünde zeigt diese andere Auffassung [2]. Die Beichte mufs immer wiederholt und auf jede einzelne Sünde ausgedehnt werden, sonst nützt sie nichts. Zu den Satisfaktionswerken gehören besonders die Almosen, auf welche grofser Wert gelegt wird. Muster ist der heilige Laurentius, der alles den Armen verschenkte [3]. Ein Reicher kann nichts Besseres thun, als seinen ungerechten Mammon den Armen geben, denn durch nichts wird der Teufel so besiegt, wie durch Almosen [4]; und erst wenn vollständig aller Besitz aufgehoben ist, glänzt ein Christ wie ein Edelstein [5]. Der, welcher seine irdischen Güter den Armen giebt, giebt nur Zeitliches, Wertloses her, aber er empfängt von dem Armen viel gröfsere geistliche Güter, nämlich eben das Verdienst, das er sich durch die Almosen erwirbt [6]; insbesondere ist es Aufgabe der reichen Büfsenden, durch ihre zeitlichen Gaben „die armen Prediger“ zu unterstützen, damit die Frucht, die jene durch ihre Predigt erwerben, ihnen zu gut kommt, sie sollen gleichsam die Ulmen sein, welche zwar an sich unfruchtbar sind, aber doch der traubentragenden Rebe zur Stütze dienen: so vermögen sie durch Almosen ihre Sünden zu tilgen [7], doch ist Mitleid im Herzen noch wichtiger als die äufsere Gabe [8].

---

1) S. Müller, Anfänge des Minoritenordens, Freiburg 1885, S. 31.

2) Vgl. bes. Sermo XLV, LXVII, LXXXVI, CIII, CXVII, CLXXIV, CLXXXIII, CXXXVIII u. oft.

3) Sermo XXIV.

4) Sermo XXX.

5) Sermo CLXIV.

6) Sermo CXLI, CLXXXVIII, CXCV.

7) Sermo CXVII, CLXXXVIII.

8) Sermo XXX.

Für diejenigen nun, welche auf solche Weise Bufse gethan haben, ist das Sakrament der Eucharistie von grofsem Wert, aber auch nur für sie; wer noch in einer Todsünde sich befindet und sie nicht durch das Bufssakrament vorher getilgt hat, der ifst und trinkt sich selbst das Gericht [1].

Die Rettung, die durch den Weg der Bufse möglich ist, kann nun den Menschen allein angeboten werden durch die Predigt. Darum ist die richtige Beschaffenheit der Prediger von äufserster Wichtigkeit. Grofses wird verlangt von den Predigern, von deren Predigt und Wandel die Bekehrung der Menschen abhängt. Die Prediger werden Blitze genannt, welche blitzen sollen mit Zeichen und Wundern, schrecken mit dem Donner ihrer Drohworte, entzünden mit zündenden Worten zur Liebe Gottes [2]. Sie werden Pfeilen verglichen, sie müssen Kenntnis des Alten und Neuen Testaments haben, müssen sich auszeichnen durch lichtvolles Wissen und guten Wandel; ihr Wort soll gerade sein und scharf gegen die Sünder [3]. Insbesondere hat der Prediger durch das Schwert seiner Predigt die Sünder zum Beichten zu bringen [4] und reuig zu machen über ihre Sünden [5]. Für sich selbst soll er die Selbstprüfung nicht unterlassen [6] und wie ein Adler sich in die Höhe schwingen, sein Auge auf Christus, die wahre Sonne, gerichtet [7].

Das Predigen wäre nun freilich vor allem Pflicht der Priester, und die Sorge für ausreichende Predigt eine Hauptpflicht der Prälaten. Aber in dieser Hinsicht sieht's schlimm aus. Die Kirche, an der Gott nach Jes. 5, 1. 2 alles gethan hat und die so schön blühte, als sie noch in Liebe zur Einheit verbunden war, ist jetzt im Verfall, weil das Feuer des Hochmuts, der Geldgier und Wollust fast das ganze

1) Sermo CLXXXIII.
2) Sermo CLXXXI.
3) Sermo CLXVII.
4) Sermo CCXXXII.
5) Sermo CXXV.
6) Sermo CCXLIII.
7) Sermo CXXIX.

Land verzehrt [1]. Schuld an diesem Verfall ist der Klerus und namentlich die Prälaten.

Damit kommen wir zu der auffallendsten Seite unseres Psalmbuchs, der überaus scharfen Kritik, die an dem Klerus geübt wird. Es muſs sehr schlimm ausgesehen haben in der Kirche, wenn ihre Freunde so reden. Freilich in ein Land, wo Konzilienbeschlüsse nötig waren, wie die von Avignon 1209 und Paris 1212, wo Katharer, Troubadours und Naturalisten um die Wette den Klerus geiſselten, da paſst auch solch eine Kritik. Aber unter der Voraussetzung der Abfassung des Buches durch Antonius muſs solch bittere Kritik sehr auffallend sein, wenn man die Grundsätze des Franz von Assisi dagegen hält, der in seinem Testament die unbedingteste Ehrfurcht vor dem Klerus und Unterwerfung unter den Klerus ausspricht: „Ich will die Priester fürchten und lieben und ehren wie meinen Herrn. Und eine Sünde will ich nicht einmal an ihnen sehen, da ich vielmehr den Sohn Gottes in ihnen sehe und sie meine Herren sind“, sagt Franz. Der Verfasser unserer Sermonen kann nicht Worte genug finden gegen die Sünden des Klerus, besonders der Prälaten.

Die Kleriker meinen, sie haben ihrer Pflicht genügt, wenn sie ein Hallelujah oder einen Psalm heruntersingen [2]; die feisten Kanoniker sind faul im Dienst und freuen sich daheim bei der Tafel über Spaſsmachern und Schauspielern [3]. Um die Untergebenen kümmert sich der Klerus nicht [4]. Den Prälaten werden ihre groſsen Pflichten vorgehalten, wie sie sich keine Ruhe gönnen sollten, keinen Schlaf aus Sorge für die Rettung der Seelen ihrer Untergebenen [5]; sie sollten

1) Sermo CLIV.

2) Sermo LIX.

3) Sermo CXXV: „putant ipsi pingues Canonici se satisfecisse si in choro unum allelujah vel unum Responsorium bene cantant et alte et in domibus suis postea vadunt lascivire habentes plausores, histriones, joculatores in coenis.

4) Sermo XXXVIII.

5) Sermo CCLI.

Gott allein zum Erbe haben [1], weder Vater noch Mutter kennen [2], sollen die Menschen gewinnen durch Predigt und Beispiel [3]. Statt dessen sind die Prälaten mehr auf die zeitlichen Güter erpicht als die Laien [4], sie haben die schönsten Besitzungen, das beste Getreide, das reinste Öl, den gewähltesten Wein [5]. Was Wunder, wenn durch sie das Unheil über die Kirche kommt? Statt sich vor anderen auszuzeichnen, widersprechen „fast alle“ ihrer Bestimmung und opfern durch schlechte Werke und verkehrte Lehren ihre Untergebenen dem Teufel [6]. „Ihr“, sagt der Verfasser, „von denen das Licht kommen sollte, breitet das Netz eurer Habsucht und Unbilligkeit aus“ und „der Teufel fängt mehr Leute durch das böse Beispiel der Prälaten als durch das anderer Menschen“ [7]. Natürlich haben dann die Bösen eine grofse Freude, wenn sie die Prälaten der Kirche sich ähnlich sehen, daher bekommen sie den Mut, noch weiter abzuweichen [8].

Die Priester sollten gerecht und streng gegen die Sünder sein und doch im Gebet sich zwischen Gott und die Sünden ihrer Untergebenen stellen, „aber es giebt keinen, der das thäte“ [9]. Ja streng sind sie gegen die Armen, die ihnen nichts geben können, da drohen sie gleich mit der Hölle [10]; um die Armen kümmern sie sich nicht und unterstützen ihre Sache auch nicht im Gericht [11], man mufs ja heutzutage Wort und Sakrament bei den Prälaten um Geld kaufen [12]. Gegenüber den Reichen aber kennen sie keine

1) Sermo XXIII.
2) Sermo CCIX.
3) Sermo CCXXX.
4) Sermo XCIV.
5) Sermo LIX.
6) Sermo CXXXIII; vgl. auch Sermo IV.
7) Ibid.
8) Ibid.
9) Sermo CCIX.
10) Sermo CXCVIII. Mordent dentibus suis pauperes, qui eis nihil dant, comminentes eis aeternam damnationem.
11) Sermo IV.
12) Sermo III.

Strenge, da heifst es gleich: „Friede, Friede sei mit euch!" da gilt die Schwäche des Fleisches als Entschuldigung [1]. Die Untergebenen unterdrücken sie [2], aber gegen die Sünden derselben sind sie oft lax und unterlassen aus falschem Mitleid oder Gleichgültigkeit, sie zu tadeln [3]; insbesondere ist die kirchliche Gerichtsbarkeit überaus schlecht [4], denn sie richten nach Geschenken und verurteilen die Armen. Nimmt man dazu die Üppigkeit der Geistlichen und ihren Übermut [5], so begreift man, wie der Verfasser klagt, dafs sie ärger sind als die Laien [6], dafs sie die Kirche unfruchtbar machen [7], verzehren [8], dafs jetzt, was noch etwa an guten Früchten in der Kirche vorhanden ist, bei den Laien, nicht bei den Klerikern zu finden ist [9], dafs durch ihre Sünden die Ausbreitung des Christentums gehindert [10], durch ihr böses Beispiel das Wort Gottes den Laien verhafst wird [11].

Die Meinung des Verfassers ist selbstverständlich nicht die, dafs die also zerfressene Hierarchie umgestofsen werden solle, denn es mufs Priester geben, weil Christus durch sie in der Kirche regiert [12]. Bezeichnend für den Standpunkt des Verfassers ist die Bemerkung, dafs, wenn auch die meisten Prälaten schlecht seien, man sie doch nicht vor den Weltleuten blofsstellen dürfe [13]. — Immerhin kann sich angesichts dieser Kritik die Frage aufdrängen, ob es ganz

1) Sermo CXCVIII.
2) Sermo LXVIII.
3) Sermo CXXI.
4) Sermo CXXV.
5) Sermo XXXVIII.
6) Sermo LIX.
7) Sermo XXXVIII.
8) Sermo CXXI.
9) Sermo LXVIII: „Ecclesia vere in inferioribus est foecunda, in superioribus sterilis et infructuosa". Ebenso in sermo CCLI: „hodie clerici sunt infructuosi et laici fructuosi".
10) Sermo XXXVIII.
11) Sermo LXXI.
12) Sermo CXXV.
13) Sermo CXXXIII.

zufällig ist, dafs in dem ganzen Buch des Papstes, der Kardinäle, der Kurie mit keinem Worte Erwähnung gethan ist, auch wo die Gelegenheit dazu vorhanden war [1].

Werfen wir nun zum Schlufs nochmals die Frage nach dem Verfasser auf! Wenn wir — der Besprechung der Predigten vorgreifend — die hervorstechenden Züge des Psalmbuchs vergleichen, mit denen der echten Predigten, so ergiebt sich immerhin eine überraschende Ähnlichkeit; die grofse Menge der Schriftcitate und die Vorliebe für das Hohelied, die kleinen Propheten und Sirach, die in Psalmen wie Predigten hervortritt, mag nichts besonders Eigentümliches sein; aber auch die citierten Kirchenväter sind so ziemlich dieselben; in den Predigten wird der h. Bernhard etwas öfter angeführt, aber Citate aus den Viktorinern und Lombardus fehlen auch hier. Hier wie dort dieselbe Vorliebe für Etymologieen, dieselbe fast ausschliefsliche Anwendung der allegorischen Auslegung. Ein Unterschied aber ist der, dafs in den Predigten viktorinische Mystik zu finden ist, die wir in den Psalmen vermissen; allein das erklärt sich doch ohne Schwierigkeit durch die inzwischen eingetretene Freundschaftsverbindung mit dem Mystiker Thomas von Vercelli. Übereinstimmend ist hier wie dort das Hervortreten der beiden Grundgedanken von der Wichtigkeit der Bufse und der rechten Beschaffenheit der Prediger, und endlich ist auch die scharfe Kritik an den Prälaten hier wie dort zu finden, wenn auch in den Predigten, wie natürlich, weniger oft und weniger schroff. Wollten wir noch die Vergleichung auf Einzelheiten ausdehnen, so finden sich Ähnlichkeiten und Unterschiede; aber meines Erachtens sind weder die einen so grofs, dafs sie die Identität des Verfassers beweisen, noch die anderen so stark, dafs sie dieselbe unmöglich machen könnten [2].

---

1) So wird in Sermo LXVI der Reichtum der Kirche (Märtyrer, Bekenner, Prediger, Einsiedler, Büfser) aufgezählt, in Sermo LXXXIV die Nachfolge der Apostel und ihres Prinzipats bei denen gefunden, welche auf verschiedene Weise gelitten haben, die seien die Lenker der Kirche.

2) Von Ähnlichkeiten im einzelnen ist mir aufgefallen die oben

Alle Momente zusammengenommen glaube ich sagen zu müssen, daſs ein genügender Beweis für die Abfassung des Psalmbuchs durch Antonius nicht erbracht werden kann, aber auch nicht ein Beweis des Gegenteils, und ich persönlich kann mich schwer dem Eindruck der Idendität des Verfassers von Psalmen und Predigten entziehen. Zu betonen ist aber, daſs durch Heranziehung des Psalmenwerkes lediglich sonst bekannte Charakterzüge des Antonius schärfer hervorgehoben werden, weshalb die Entscheidung der Frage über den Verfasser der Psalmen nicht gerade von besonders groſser Wichtigkeit für die Kenntnis des Lebens und Charakters des Heiligen ist.

B.

Predigten.

Die Urteile der Forscher über die gedruckten Predigten des Antonius lauten sehr ungünstig; sie gelten zum gröſsten Teil für unecht.

Die echten Werke des Antonius sollen dagegen in Padua liegen[1]. In der That befindet sich[2] unter den Reliquien des h. Antonius im Sanktuarium der Basilika des Heiligen in Padua ein Pergamentcodex, der schon seit Ende des 13. Jahrhunderts als Reliquie in Prozession herumgetragen wurde und auf Beschluſs der venetianischen Regierung geschlossen, versiegelt und unter Glas

---

S. 521 aus Sermo CXCVIII angeführte Stelle mit der entsprechenden Stelle aus IV Dom. p. Trin. (wobei freilich zu beachten ist, daſs die Trinitatispredigten in ganz unzuverlässiger Redaktion vor uns liegen). Ähnlich ist die eigentümliche Anwendung von 2 Chron. 9, 17. 18 auf Maria Sermo CLXIX vgl. J. M. p. 59. Von Differenzen mögen angeführt sein die, welche die Sündlosigkeit der Maria betrifft, Sermo CLXIX vgl. mit J. M. p. 17. 18, da in der Psalmstelle die Aufhebung der Sünde erst von dem englischen Gruſs an angenommen ist, während es in jener Predigt heiſst: in utero matris fuit sanctificata.

1) S. Azevedo, Diss. XLV.

2) Nach Josa in J. M. p. 10. 11.

gethan worden war. Der Titel dieses Codex, welcher samt den vielen, angeblich von Antonius selbst geschriebenen Randbemerkungen weggerissen ist, soll nach einer auf das erste Blatt geschriebenen Notiz aus dem Jahre 1439 ausdrücklich besagt haben, dafs dies Buch von Antonius verfafst und benützt worden sei [1]. Das Buch sei aber, sagt Azevedo, für ein Mefsbuch gehalten worden, bis im Jahr 1777 entdeckt wurde, dafs es Sermonen enthalte. Darauf schrieb der damalige Bibliothekar Perissuti mit grofser Mühe das ganze Werk ab und bereitete es zum Druck vor. Es sollte zusammen mit P^1 und P^2 zwei Bände geben. Azevedo kündigt es als druckfertig an und sagt: der erste Band werde enthalten zweiundsechzig Sonntagspredigten, in denen die Absicht des Heiligen sei, das Alte Testament mit dem Neuen zu harmonisieren; der zweite Band werde zweiundsiebzig Predigten über die Heiligenfeste enthalten, darunter einige allegorische und moralische (diese sind also besonders gezählt), dann sechs andere Predigten, dann mit dem Titel „Fragmenta“ weitere vierundzwanzig. — Der Druck ist aber nie bewerkstelligt worden [2].

Nun sind aber in der Bibliothek der Minoriten zu Padua zwei Bände Predigten des h. Antonius, der eine Sermones Dominicales, der andere Sermones de solemnitatibus Sanctorum enthaltend, der Handschrift nach aus dem Ende des 13. Jahrhunderts stammend, mit neuen Randglossen, im Katalog seit 1396 als Predigten des h. Antonius aufgeführt. Dieses Werk ist eine Kopie des Reliquiencodex, die nach Azevedo ziemlich getreu, doch nicht ohne Änderungen und Interpolationen, nach Josa ganz genau dem Original entspricht [3]. Es seien hier 57 Sermones de Sanctis (eine immerhin ziemlich andere Zahl als die oben ange-

1) Azevedo a. a. O. hat die Bemerkung veröffentlicht.

2) Guyard, vgl. in dem oben S. 209 angeführten Werke p. 20, hat 1868 deshalb bei den Franziskanern in Rom angefragt, und Josa bezeichnet in der Vorrede zu J. M. im Jahr 1885 die Herausgabe der echten Predigten als einen frommen Wunsch.

3) J. S. p. 125: „collati cum pretioso codice praefato ad unguem illi respondere inventi sunt“.



gebene) über die Feste vom Christfest bis Pauli Gedächtnis. Wenn dem so ist, so sind alle H. S. von vornherein als ganz unecht abzuweisen; innere Gründe unterstützen diesen Schlufs ohnedies.

Die zwei Bände der Bibliothek nun hat auch Arbusti[1] studiert, der jahrelang nach den echten Werken des Antonius gesucht hat, und hat sie verglichen mit der Ausgabe von De la Haye und konstatiert eine unglaubliche Verschiedenheit der Lesarten und des Stils, ja Hinzufügung ganzer Seiten und substantielle Abweichungen; schliefslich verwirft er die Predigten in De la Haye's Ausgabe insgesamt fast ebenso völlig, wie die Expositio mystica und die Concordantiae morales. Dieses Urteil Arbusti's beruht auf eigener Prüfung und Vergleichung. Nun verwirft aber Arbusti ebenso auch die P. S.; doch lautet das Urteil über diese so, dafs ersichtlich ist, wie Arbusti hier nicht selbst verglichen hat, sondern „den besten Kritikern" (d. h. hier offenbar Azzoguidi) folgt[2]; Azzoguidi[3] aber, auf den sich Arbusti verläfst, hat wohl selbst P. S. nicht gesehen, sondern er folgt blofs Bellarmin; jedenfalls hat weder Azzoguidi noch Bellarmin die Paduaner Handschriften gekannt. Ihr Urteil, dafs P. S. dem Stil des Antonius nicht entsprechen, entbehrt also jeder sicheren Grundlage.

Josa dagegen, der ebenfalls die echten Handschriften von Padua vor sich gehabt hat, sagt[4], die mehrfachen Ausgaben der Sermones Dominicales allerdings seien verstümmelt, interpoliert und von den echten von Grund aus ver-

1) Arbusti, cap. XXII.

2) Arbusti sagt: Si rigettano coi migliori critici i Sermoni dei Santi e diversi estratti da un Codice della Magliabecchiana Fiorentina stampati in Avignone 1684. In uno dei Codici Padovani si leggono i Sermoni „de diversi", ma posti a confronto si osserva una sostanziale interpolazione.

3) Azzog. praef. fol. IV sagt von P. S.: Antonii stilum certo certius non sapiunt et a viris doctis (dabei wird auf Bellarmin verwiesen) velut suppositi rejiciuntur.

4) J. S. p. 126 und 183 Schlufsbemerkung.

schieden; dagegen von P. S. sagt er nur, sie seien unvollständig [1]; Josa hat nun aus der Reliquienhandschrift zu Padua die in P. S. fehlenden Predigten herausgegeben, und glücklicherweise ist gerade die erste der J. S., die Himmelfahrtspredigt, mehr als zur Hälfte auch in P. S. enthalten, so dafs in diesem Stück eine eigene Vergleichung der Reliquienhandschrift mit P. S. möglich ist. Die Vergleichung dieser Predigthälfte (ca. 7 Seiten in Josa) ergiebt eine vollständige Übereinstimmung beider Drucke [2]. Demnach dürfen wir wohl P. S. als getreue Wiedergabe des Reliquiencodex in Padua ansehen [3]. Es ist nun freilich immer noch die Frage möglich, ob diese im Reliquienschrein zu Padua liegenden Festpredigten, die in P. S. und J S. vollständig uns vorliegen, genuine Werke des Antonius sind. Das läfst sich zwar mit absoluter Sicherheit nicht entscheiden; aber man bedenke doch, dafs Antonius, der bis zu seinem Tod an seinen Festtagspredigten geschrieben und das Werk offenbar

1) Wenn Josa a. a. O. sagt: „Quoniam vero Sermones, qui in ipso Codice continentur, valde differunt ab illis omnibus, qui jam pluries editi sunt“ etc., so sind unmittelbar vorher nur die Sermones Dominicales erwähnt und auch allein hier gemeint.

2) Die unbedeutenden Abweichungen sind Fehler des Abschreibers.

3) Freilich stimmt die von Azevedo angegebene Zahl der Predigten nicht völlig überein, denn Azevedo zählt 72, und wenn die nachher besonders gezählten nicht unter dieser Zahl schon begriffen sind, was nicht klar ist, so sind's 102; P. S. sind's 71 und wenn die J. S. dazu gerechnet werden, 85. Allein die Sermones de diversis sind sicher später hinzugefügte Fragmente, die aufser Betracht bleiben müssen. Wenn nun die Sermones de sanctis allein gezählt werden, so sind's P. S. + J. S. 63 und bei Azevedo können, je nachdem die allegorischen und moralischen alle pünktlich besonders gezählt sind, auch nur einige mehr oder weniger sein. Ich glaube, dafs dieser Differenz der Zahl kein grofses Gewicht beigelegt werden darf, ebenso wenig dem Bedenken, das Arbusti erregen kann, wenn er S. 83 sagt, unter den Festpredigten seien acht Fastenpredigten, die indes nicht einen eigenen Abschnitt bilden, während unter den P. S. nur sechs solche gezählt werden können (Nr. 30. 31. 36. 37. 55. 62); es kommt auch hier auf die Zählung der Fragmente an.



nicht vollendet hat, sogleich nach seinem Tod in den Ruf und Verehrung eines Heiligen gekommen ist, daſs er nur ein Jahr nach seinem Tod kanonisiert wurde, daſs also seine Werke zu einer Zeit, da es noch leicht sein muſste, die echten Schriften zu unterscheiden und zu prüfen, religiösen Wert als Reliquien bekommen haben und daher ohne Zweifel sogleich dementsprechend behandelt worden sind. Allerdings sind ja auch die als Reliquien verehrten Predigten, wie Josa in seiner Schluſsanmerkung beweist, nicht von des Antonius' eigener Hand geschrieben, sondern können höchstens von ihm diktiert sein, aber die Randglossen sollen von des Heiligen eigener Hand stammen und eben deshalb zum gröſsten Teil weggerissen sein. Die Überlieferung ist also hier eine gute und spricht mit für die Echtheit.

Wenn ich demnach die Festtagspredigten (P. S. und J. S.) für echte Werke des Antonius halte, so bedarf es auch keiner weiteren Begründung, wenn ich ebenso die J. M. als echte Predigten des Heiligen annehme. Sie sind nach der Vorrede aus den im Reliquiencodex enthaltenen Sonntagspredigten ausgelesen, es gilt also für sie dasselbe, wie für P. S. und J. S.

Nicht so glücklich steht es mit den übrigen Sonntagspredigten H. D. und H. T. Nach Azevedo sind im Reliquiencodex zu Padua zweiundsechzig Sonntagspredigten enthalten, darunter nach Josa's Schluſsbemerkung noch eine Predigt auf den 24. Trinitatissonntag. Die Sonntagspredigten des Antonius haben also die Sonntage des ganzen Jahres umfaſst. Aber während die Festtagspredigten unvollendet hinterlassen und dann wohl als Reliquien eifersüchtig bewacht und so verhältnismäſsig wenig abgeschrieben und bekannt geworden sind, waren die Sonntagspredigten schon ein Jahr vor dem Tod des Heiligen fertig und der Öffentlichkeit übergeben. Sie sind deshalb auch vielfach abgeschrieben, glossiert, interpoliert, überarbeitet, erweitert worden, und so ist schieſslich das aus ihnen geworden, was De la Haye veröffentlicht hat. Es ist kaum zu bezweifeln, daſs in H. D. und H. T. auch viel Ursprüngliches und Echtes ist, aber es ist völlig unmöglich, das Echte von dem Un-

echten zu unterscheiden, und das angeführte Urteil Arbusti's [1], welcher De la Haye mit den echten Predigten verglichen hat, wird es ohne weiteres rechtfertigen, wenn wir H. D. und H. T. für die Kenntnis des Antonius nicht verwerten.

Noch unbrauchbarer sind H. Q. Wir hören wohl, dafs Antonius' Fastenpredigten gehalten hat, aber nirgends haben wir den geringsten Anhalt dafür, dafs er solche geschrieben hat. Übrigens spricht hier schon die auffallende innere und äufsere Ungleichheit der Predigten für ihre spätere Entstehung; einzelne unter ihnen sind nur Fragmente, andere ganz ausgeführte Predigten.

Das Resultat unserer Untersuchung ist also folgendes:

1) Als echte Werke des Antonius dürfen betrachtet werden die in dem Reliquiencodex zu Padua enthaltenen Predigten — Sonntagspredigten und Festtagspredigten.

Mit diesem Reliquiencodex decken sich (nach Josa) die zwei Predigtbände in der Bibliothek der Minoriten zu Padua.

2) Aus dem Reliquiencodex selbst sind veröffentlicht J. M. (aus den Sonntagspredigten) und J. S. (aus den Festtagspredigten).

3) Mit dem Reliquiencodex übereinstimmend sind nach Josa und teilweise möglicher eigener Prüfung P. S.

4) Durch Interpolationen und Veränderungen völlig entstellt und darum unbrauchbar sind nach Arbusti's und Josa's Vergleichung H. D. und H. T.

5) Gänzlich unecht sind H. Q. und H. S., weil mit dem uns sonst überlieferten und von Josa und Azevedo ausdrücklich bezeugten Gegenstand der von Antonius geschriebenen echten Predigten nicht vereinbar.

Nach diesen Ergebnissen der litterarischen Untersuchung

1) S. oben S. 526.

möge nun eine kurze Besprechung der echten Werke des Antonius, wie sie uns in J. M., P. S. und J. S. vorliegen, folgen.

1) Die Marienpredigten (J. M.) sind eine zusammenhängende Gruppe von fünf Predigten über Sir. 50, 6—11 und zwar an Mariä Geburt über Sir. 50, 6, an Mariä Verkündigung über Sir. 50, 7, an Christi Geburt über Sir. 50, 8, an Mariä Reinigung über Sir. 50, 9 und an Mariä Himmelfahrt über Sir. 50, 10. 11. Die Predigten sind ungleich in der Länge, die Predigt an Mariä Geburt füllt drei, die an Mariä Reinigung dreizehn Seiten. Innerhalb der Predigten selbst fehlt fast jeder Zusammenhang und Fortschritt. Es wird etwa das Texteswort kurz allegorisiert, dann irgendein beliebiger Bibelspruch auf das Fest bezogen und ausgeführt; mit einem „Sequitur" wird sodann zu einem weiteren Bibelwort übergegangen. Die allegorische Auslegung herrscht ausschliefslich, die etymologischen Künsteleien sind überaus häufig und gesucht; die Citate sind sehr zahlreich, besonders die aus der heiligen Schrift, daneben aber finden sich auch solche aus Bernhard [1], Augustin [2], einmal wird eine „historia scholastica" [3] angeführt, einmal der „philosophus" [4]. Eigentümlich sind die Beispiele aus der Naturgeschichte [5], die jedesmal eingeführt werden mit einem „dicitur in naturalibus". Die Sprache ist dieselbe wie in dem Psalmbuch; hier und da, aber selten, verstattet der Verfasser uns eine Ahnung von der Ausführung; da ist er denn oft wirklich schwungvoll [6], sonst über-

---

1) J. M. p. 20. 26. 29. 31. 52.

2) J. M. p. 21. 61.

3) J. M. p. 39 über den Bau der Stiftshütte, wobei nicht klar ist, warum nicht die heilige Schrift selbst citiert ist

4) J. M. p. 52.

5) J. M. p. 21. 26.

6) Am schönsten in der Stelle der Weihnachtspredigt S. 31: Ver dictum quod viret. Tunc enim tellus herbis vestitur diversis, floribus picturatur, temperies aëris redditur, aves citharizant et omnia ridere videntur. Gratias tibi referimus, Pater sancte, quia media hyeme, mediis frigoribus vernum tempus nobis fecisti. In hac enim nativi-

all ermüdend in der Belehrung durch Allegorie und Etymologie.

Was den Inhalt betrifft, so ist natürlich aus diesen wenigen Predigten nicht viel Eigentümliches hervorzuheben. Doch ist mir nicht ganz klar, warum Josa gerade diese Predigten als für unsere Zeit besonders wertvoll veröffentlicht hat. Mir scheinen sie auffallend gedankenarm; auch ist es für unser Jahrhundert schwer zu ertragen, aus dem Mund eines Mönchs durch fünf Predigten hindurch in den verschiedenen Stadien des weiblichen Geschlechtslebens herumgeführt zu werden; uns ist das widerwärtig. Natürlich ist ja Antonius durch den Gegenstand dazu geführt, und man muſs zugeben, daſs er immer wieder das eigentlich Anstöſsige durch sofortige Anwendung der Allegorie vermeidet; aber doch sind die Predigten ganz mit diesen Dingen durchsetzt [1].

Wenn nun schon in dem Psalmbuch die groſse Verehrung der Maria auffallend ist, so hier noch mehr:

Maria ist Mittlerin zwischen Gott und dem Sünder [2], sie hat den Teufel erst betrogen und dann erschlagen [3], sie steht darum über allen Engeln und Heiligen [4] und hat es mit ihren vielen Tugenden, unter denen namentlich Demut,

tate filii tui Jesu benedicti, quae media hyeme et mediis frigoribus celebratur, vernum tempus omni amoenitate plenum nobis fecisti. Hodie Virgo, terra benedicta, cui benedixit Dominus, herbam virentem, pabulum poenitentium parturivit, id est Dei filium. Hodie picturatur floribus rosarum et liliis convallium. Hodie citharizant Angeli: Gloria in excelsis deo. Hodie pacis tranquillitas in terris reformatur. Quid plura? Omnia rident, omnia gaudent. Unde hodie dixit pastoribus Angelus: „Ecce evangelizo vobis gaudium“ etc.

1) In H. T., H. D., H. Q. stehen freilich noch viel stärkere Sachen, so ist namentlich in der Predigt H. T. p. 296 f. eine mit sichtlichem Behagen ausgeführte Abhandlung über die Geburt und alles, was ihr vorangeht, die in eine Hebammenschule eher als auf die Kanzel passen möchte. Salvagnini, S. 245, bewundert freilich nur die darin gezeigten medizinischen Kenntnisse!

2) J. M. p. 29.

3) J. M. p. 44.

4) J. M. p. 57.

Keuschheit und Armut, aber auch Mitleid hervorragen, wohl verdient, daſs sie leiblich gen Himmel gefahren ist[1]. Daſs Maria schon in Mutterleib geheiligt und von da an von Sünden rein gewesen ist[2], ist wohl natürlich bei einem Weib, das „mit Gott ein Kind hatte"[3], das Christus, der sonst ein Weib nicht einmal gegrüſst hat[4], über alle Weiber geliebt hat[5], das durch die Hand der Engel bei ihrer Himmelfahrt ins himmlische Brautbett geführt worden ist, wo der König der Könige, das Glück der Engel, Jesus Christus auf gestirntem Throne lebt[6].

Im übrigen ist in diesen Predigten ebenso stark, wie im Psalmbuch, die Buſse, worunter auch hier das Buſssakrament gemeint ist[7], hervorgehoben. Mehr aber als in den Psalmen ist hier betont, daſs die wahrhaft Büſsenden sich von der Welt zurückziehen müssen in die Einsamkeit[8]. Damit hängt zusammen, daſs hier neben die Büſsenden eine neue Kategorie von Christen tritt, die wir im Psalmwerk nicht fanden, die Kontemplativen[9]. Diese vergessen alles Irdische und hängen sich ganz an die Süſsigkeit der Betrachtung, sie stellen sich im Geist vor den Gekreuzigten und seine unsagbaren Schmerzen und ergieſsen sich in unversiegliche Thränen[10]. Da sehen wir einen Einfluſs der viktorinischen Mystik. Charakteristisch aber ist, daſs auch diese kurzen Seiten nicht ohne eine überaus scharfe Rüge an

---

1) Die drei Haupttugenden der Maria s. bes. S. 41 und 52, das Mitleid p. 43, Himmelfahrt p. 51.

2) J. M. p. 17.

3) J. M. p. 55. Fast mehr als naiv ist der Vergleich: Maxima foret gratia et dignitas si aliqua paupercula femina cum Imperatore filium haberet. Vere omni gratia praestantior B. Mariae gratia, quae filium cum Deo Patre habuit.

4) J. M. p. 54.

5) J. M. p. 55.

6) Ibid.

7) J. M. p. 47.

8) Besonders J. M. p. 45f.

9) J. M. p. 50.

10) J. M. p. 43.

die Prälaten sind, die im Wohlleben weibisch werden und ihren Beruf vernachlässigen [1].

2) Die Festtagspredigten (P. S. und J. S.). Für jedes Fest sind es mehrere, gewöhnlich drei Predigten. Zuerst eine Predigt über das Evangelium des Tages. Da ist stets vorangestellt die Disposition, in der Ausführung folgt hier und da eine kurze historisch-exegetische Erklärung [2], eingeführt durch ein: „Zuerst wollen wir die Geschichte betrachten.“ Das findet sich in den bisher besprochenen Schriften des Antonius nicht. Es folgen der Hauptpredigt gewöhnlich zwei kürzere Predigten, ein sermo allegoricus und ein sermo moralis. Diesen sind besondere alttestamentliche Texte zugrunde gelegt, und zwar haben beide, die allegorische und moralische Predigt, immer den gleichen Text. Die Beziehung des alttestamentlichen Textes zum Fest des Tages wird durch allegorische Deutung ins Licht gesetzt. Welches der Unterschied zwischen dem allegorischen und dem moralischen Sermon sei, ist kaum zu erkennen.

Sonst sind dieselben Bemerkungen zu machen wie bisher. Die gleiche Fülle von Citaten, die gleiche, fast ausschliefsliche allegorische Verwertung derselben, die gleiche Vorliebe für etymologische Künsteleien, die einmal im Zeitgeschmack lagen. Die Etymologieen sind zum Teil gelehrte, zum Teil aber auch populäre, so dafs das lombardische Volk sie wohl verstehen konnte [3]. Die Citate sind aus denselben Schriften genommen, wie in den bisher besprochenen Schriften, einmal finde ich noch Innocenz [4] (III.?), einmal

1) J. M. p. 33.

2) So P. S p. 200. 181; J. S. p. 164.

3) Die gelehrten dienten zum Prunk z. B. P. S. p. 222: „Ubi habemus (Gen. 16, 12) ‚ferus‘ Hebraeus habet ‚phara‘ [פֶּרֶא], quod sonat onager“ oder P. S. p. 24: „deus dicitur graece θεος id est videns, quia θεωρω dicitur video, quod cuncta videat; θεω quoque dicitur curro, quia cuncta percurret“. Populär sind z. B. P. S. p. 191: „apis quae dicitur ab ‚a‘ quod est sine pede, eo quod sine pedibus nascitur“ oder P. S. p. 96: „cadaver a cado cadis vel a careo cares, quia cadet a vita vel caret vita“; oder P. S p. 270: „ave = sine vae, quia casta, quia pauper quia humilis“.

4) P. S. p. 110.

den apokryphen liber justorum [1], einmal den philosophus [2] citiert, auch Virgil fehlt nicht [3], wohl aber die Viktoriner und Lombardus. Auffallend ist die häufige Anwendung von Beispielen aus der Naturgeschichte mit der stereotypen Einführung: „dicitur in naturalibus". Auch in den J. M. haben wir dieses „dicitur in naturalibus" hier und da gefunden, und in der Vorrede zu den Sonntagspredigten hat Antonius diese naturgeschichtlichen Bilder, wie die Etymologieen und Allegorieen, für ein Zugeständnis an den Zeitgeschmack erklärt [4]. Aber mit der Predigt auf Mariä Reinigung tritt dieses „dicitur in naturalibus" massenhaft auf. Wir werden in dieser einen Predigt belehrt über die Reinlichkeit der Tauben, über die Turteltauben, die Ohren der Hirsche, die Augen der Vögel und Fische, die Bienen, den Honig; dann in der nächsten Predigt über den Balsam, den Weinstock, die Folgen des Müſsiggangs u. s. f., selbst der berühmte Vogel Calandrius, der die Krankheiten wegnimmt, darf nicht fehlen [5], ja sogar daſs die Weiber frömmer seien als die Männer und leichter Thränen vergieſsen, sowie daſs sie ein starkes Gedächtnis haben, läſst sich der Verfasser erst aus den „naturalibus" sagen [6].

Polemik gegen die Ketzer fehlt, selten auch finden sich mystische Ausführungen; doch sind letztere entschieden vorhanden, nicht nur in Ausdrücken, „wie Rahel ist die Seele des Büſsenden, welche Gott in der Kontemplation schaut" [7] u. dgl., sondern auch namentlich in einer

1) J. S. p. 151.

2) J. S. p. 161.

3) P. S. p. 124.

4) J. M. p. 10: „Ad hoc nostri temporis lectorum et auditorum devenit insipida sapientia, quod nisi verba exquisita, et novum quid resonantia invenerit vel audierit, legere fastidit, audire contemnit. Et ideo ne verbum Dei in animarum suarum periculum eis veniret in contemptum et fastidium ... quasdam rerum et animalium naturas, et nominum etymologias moraliter expositas ipsi operi inseruimus".

5) P. S. p. 381.

6) P. S. p. 288.

7) P. S. p. 91.

Stelle über die doppelte Süfsigkeit der Kontemplation [1], die eine viktorinische Färbung hat. Übrigens ist immer noch die mystische Ader so schwach, dafs es auch jetzt noch nicht erlaubt sein kann, Antonius förmlich unter die Mystiker zu rechnen.

Die Predigt der Bufse bildet fast mehr noch als im Psalmbuch das Hauptthema. Keine Predigt, fast kein Predigtteil, in dem nicht von Bufse die Rede wäre; sie ist die Bedingung des wahren Christentums und aller Hoffnung auf Seligkeit. Nur ein paar Stellen aus der grofsen Masse seien angeführt: vor allem die schöne Stelle [2]: „Wenn du Christum durch eine Todsünde beleidigen und ihm jedes Unrecht anthun würdest und würdest ihm die Blume der Zerknirschung oder die Rose der thränenvollen Beichte darbieten, so gedenkt er deiner Beleidigung nicht, vergiebt deine Schuld und eilt dich zu umarmen und zu küssen." „Die Bufse", heifst es ein andermal [3], „hat zwei grofse Flügel, die Zerknirschung und die Beichte. Der Flügel der Zerknirschung hat vier Federn: die Bitterkeit der begangenen Sünde, den festen Vorsatz, nicht rückfällig zu werden, den Vorsatz, alles Unrecht von Herzen zu verzeihen, den Vorsatz, allen Menschen Ersatz zu leisten. Der Flügel der Beichte hat auch vier Federn: die Demütigung des Leibes und der Seele vor dem Priester, die allgemeine und einzelne Anklage der eigenen Missethat, die Entdeckung aller einzelnen Umstände ‚quis, quid, ubi, per quos, quotiens, cur, quomodo, quando', die freiwillige und unterwürfige Übernahme der

1) P. S. p. 177. Dupplex est Dulcedo contemplationis. Una est in affectu et haec est vitae: alia est in intellectu et haec est scientiae. Ista sit in mentis sublevatione, illa in mentis alienatione; mentis sublevatione, quando intelligentiae vivacitas divinitus irradiata humanae industriae metu transcendit, nec tamen in mentis alienatione transit, ita ut supra se sit, quod videat, et tamen ab assuetis penitus non recedat. Mentis alienatio est, quando praesentium memoria menti excidit et in peregrinum quendam et humanae industriae (hier fehlt ein Wort) in unum animi statum divinae operationis transfigurationem transit.

2) P. S. p. 14.

3) P. S. p. 60.

vom Priester auferlegten Bufse.“ Besonders die Notwendigkeit des Bekenntnisses aller einzelnen Sünden wird wiederholt stark hervorgehoben [1]. „Die Frauen sehen in den Spiegel, ehe sie ausgehen, und wenn sie einen Flecken im Gesicht bemerken, waschen sie ihn ab: so auch du schaue in den Spiegel deines Gewissens, und wenn du den Makel einer Sünde siehst, so geh sofort zum Quell der Beichte“ [2]. Die in der Beichte auferlegten Kirchenstrafen sind sehr nützlich, denn wie der Knabe entwöhnt wird, indem man die Mutterbrust mit etwas Bitterem einreibt, so wird der Bekehrte durch die Kirche von der Welt der Fleischeslust entwöhnt durch die bitteren Kirchenstrafen, die ihm auferlegt werden [3]. Wer die wahren Bufsfertigen sind, ist herauszulesen, wenn es heifst: „Der wahre Büfsende ist der geistlich Arme und leiblich Bedürftige und der mit Christo dem Vater gehorsam ist bis in den Tod“ [4]. Das sind ja wohl die Minoriten. Genannt sind sie aber nirgends, ebenso wenig Franz von Assisi.

In der Welt herrschen die drei Hauptsünden: Hochmut, Sinnlichkeit und Geldgier [5]. Dem Hochmut wird entgegengestellt die oft empfohlene und besonders an Maria gerühmte Demut [6]. Die Geldgier spricht sich besonders in dem abscheulichen Wucher aus, an dem sogar die Prälaten der Kirche sich beteiligen [7]. Dem gegenüber wird besonders stark die Armut und ihr Segen hervorgehoben: „wenn man nicht zuerst das Zeitliche von sich wegwirft, kann man das Himmlische nicht ergreifen“ [8]. Gerade durch das Zeitliche kettet uns die Welt an die Sünde, darum sollen wir's machen wie Joseph, der dem Weib Potiphar's den Mantel liefs und floh [9]. Gegenüber der Sinnlichkeit wird die Keuschheit ge-

1) Besonders J. S. p. 147, P. S. p. 264.
2) P. S. p. 252.
3) P. S. p. 65.
4) J. S. p. 162.
5) P. S. p. 252 u. oft.
6) Z. B. P. S p. 9.
7) P. S. p. 356.
8) J. S. p. 160.
9) P. S. p. 89.

priesen. Doch kennt Antonius auch die Gefahren des Hochmuts, die der Keuschheit drohen; nur in der Demut wird die Keuschheit bewahrt, „eine hochmütige Jungfrau ist keine Jungfrau, sondern eine Geschändete“ [1]. Auch das Fasten wird als Heilmittel gegen die Sinnlichkeit, gegen den Teufel überhaupt gepriesen [2].

Verhältnismäfsig seltener als im Psalmbuch, aber immer noch viel ist von den Predigern die Rede; auch die Klagen über den Klerus sind weniger häufig, aber doch stark genug. So klagt Antonius, dafs die Geistlichkeit „vor anderen“ die Verkündigung Christi scheue [3]. Ein andermal wird über die einzellebenden Mönche geklagt, welche unter dem Mantel äufserer Ehrbarkeit nichts Gutes treiben [4]. Besonders schön und eindringlich wird dem Klerus in der Predigt an Peter und Paul [5] seine Pflicht vorgehalten, und anschaulich ist darin die Klage: „Ein Hirte, der die ihm anvertraute Herde verläfst, ist ein Götzenbild in der Kirche... Was nimmt er den Platz ein? Wahrlich er ist ein Götze, denn er hat Augen für die Eitelkeit der Welt und sieht nicht das Elend der Armen, Ohren hat er für die Schmeicheleien seines Gefolges, und nicht hört er das Geschrei der Armen; eine Nase hat er für Wohlgerüche, wie ein Weib, und nicht riecht er den Geruch des Himmels, noch den Gestank der Hölle; Hände hat er, um Geld zusammenzuscharren, und streichelt nicht die Wundennarben Christi; Füfse hat er, um Burgen zu bauen, um Steuern einzuziehen, aber nicht geht er aus zur Predigt des Wortes Gottes, weder Lob noch Bekenntnis ist in seinem Mund.“ Einmal [6] lesen wir sogar das bittere Wort: „Nicht ohne Schmerz sagen wir, was die Prälaten der Kirche und die Grofsen der Welt thun, welche die Armen Christi, die an ihrer Thüre lange rufen und mit

1) P. S. p. 61.
2) P. S. p. 248 f.
3) P. S. p. 37.
4) P. S. p. 194.
5) J. S. p. 164–170.
6) P. S. p. 319.

jämmerlicher Stimme um Almosen bitten, lange warten lassen, und endlich, nachdem sie sich gesättigt, vielleicht gar betrunken haben, lassen sie jenen Überreste ihres Tisches und Spülwasser reichen."

Man sieht, Antonius wollte nicht absichtlich blind sein gegen die Fehler der Geistlichkeit wie Franziskus.

Beiträge zur Kenntnis der neueren Geschichte und des gegenwärtigen Zustandes der Athosklöster [1].

Von

Philipp Meyer,

Pastor in Binnen bei Nienburg a. d. Weser.

Welche Ausbreitung die speziell hesychastischen Gedanken des Nikodimos auf dem Athos damals und jetzt und von da aus in der griechischen Kirche gewonnen haben, ist nicht leicht nachzuweisen. Der *κῆπος χαρίτων* des Nikodimos, der auch eine kurze Darstellung der *νοερὰ προσευχή* enthält, war in 500 Exemplaren über den heiligen Berg verbreitet, wie das Subskribentenverzeichnis ergiebt. Im Jahre 1854 gab der Igumenos von Ajiu Pawlu, Szophronios Kalligas, derselbe, der die Athonias geschrieben, die *Νοερὰ σύνοψις ἤτοι διδασκαλία τῆς νηπτικῆς ἤγουν τῆς νοερᾶς προσευχῆς κτλ.* heraus, eine Broschüre, die auf 54 Seiten die Lehre von der *νοερὰ προσευχή* behandelt. Das Werkchen ist eine populäre Bearbeitung des *Συμβουλευτικόν* von Nikodimos ohne eigene Zuthaten Es dient aber in dieser Gestalt desto mehr zum Beweise, wie jene mystischen Gedanken fortleben. Von selbständigen Behandlungen der Theorie von der *νοερὰ προσευχή* habe ich zwei aufgefunden in den Bibliotheken der Klöster. Der eine Codex ist in

1) S. oben S. 395.

Esfigmenu, der andere in Ajiu Pawlu. Beide Schriften, die diesem Jahrhundert entstammen, bestimmen die hohe Bedeutung der *νοερὰ προσευχή* dahin, daſs sie mit Gott eint. *Τὸ μόνον μέσον, τὸ ὁποῖον συνάπτει τὸ πλάσμα μετὰ τοῦ πλάσαντος, τὸ δημιούργημα μετὰ τοῦ δημιουργοῦ — εἶναι ἡ θεία καὶ ἱερὰ προσευχή* (Cod. Esfigm.). Doch weichen die beiden Auseinandersetzungen mehrfach voneinander ab, ein Beweis, daſs sie voneinander unabhängig sind. Der Cod. Esfigm., welcher der wissenschaftlichere ist, kennt zwei Arten von mystischem Gebet, nämlich die *νοερὰ προσευχή* und die *καρδιακὴ προσευχή*. Doch kann der Verfasser den Unterschied dieser beiden Arten nur in der sich abstufenden Innigkeit der Versenkung in das Gebet finden. Die *νοερὰ προσευχή* führt zum Ergebnis der bloſsen Versunkenheit in Gott, die *καρδιακή* aber zur Vision. Der Sache nach fanden wir den Unterschied schon bei Nikodimos. Für die erstere Art führt der Esfigmenit folgendes lehrreiche Beispiel an. Der Verfasser hatte einst zur Liturgie einen Priester in sein Kellion gerufen, das er allein bewohnte. Als der Priester während der Feier irgendeiner Sache bedurfte, sandte er den Verfasser hinaus, diese zu holen. Dieser aber vergaſs den Auftrag und kam mit leeren Händen wieder. Das wiederholte sich viermal und fünfmal, bis endlich der Priester selbst gehen muſste. Diese merkwürdige Gedankenlosigkeit aber hatte darin ihren Grund, daſs des Mönches Herz ganz mit der *νοερὰ προσευχή* beschäftigt war. *Τοσοῦτον βυθίζονται*, begründet das der Verfasser, *καὶ αἰχμαλωτίζονται εἰς τὴν τοιαύτην μελέτην, ὥστε καὶ ἂν ἐξ ἀνάγκης θελήσουσι μικράν τινα διακοπὴν ποιῆσαι ἐκ τῆς τοιαύτης ἀδολεσχίας οὐ δύνανται, τοῦ νοὸς αὐτῶν καταβεβυθισμένου ὄντος ἐν τῇ τοῦ θεοῦ μνήμῃ. ἀλλὰ καὶ ἐν καιρῷ διαλογῆς καὶ ὅτε γεύονται καὶ ὅτε περιπατοῦσι καὶ ὅτε ὑπνώτουσι καὶ εἰς ὁποίαν δέ ποτε ἄλλην ὑπηρεσίαν εὑρισκόμενοι, ἡ ἐνέργεια τῆς προσευχῆς οὐ παύεται ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῶν, ἀλλ' ἐνεργεῖ ἀδιαλείπτως ἐν αὐτῇ ὡς ὡρολόγιον.* Damit ist offenbar die schlechthinige „Vorstellungslosigkeit“ des Nikodimos und das Versunkensein in Gott treffend bezeichnet. Und man muſs zugeben, daſs hierin strenger, als je im

Abendland versucht ist, ja in geradezu klassischer, Weise das mönchische Prinzip der Weltflucht durchgeführt ist. Als Beispiel für die *καρδιακὴ προσευχή* lesen wir darauf bei dem Esfigmeniten von einem Jüngling vornehmen Geschlechts aus Szalonik, der um 1835 nach dem Athos gekommen und in den Gebieten der Lawra, den wüsten Felsengegenden des Athoskegels, sich angesiedelt. Dieser habe es in der *καρδιακὴ προσευχή* besonders weit gebracht und sei sogar einiger Visionen gewürdigt. Da heifst es z. B *βλέπει τοῖς νοεροῖς ὀφθαλμοῖς ὑετόν τινα κατερχόμενον ἐκ τῆς στέγης τοῦ δωματίου του, οὗτινος αἱ ῥάνιδες ἦσαν λαμπρότεραι τοῦ σαπφύρου, ὁ ὁποῖος ὑετὸς εἰσῆλθεν ἐκ τοῦ στόματός του ἐπὶ τῆς καρδίας του καὶ τοσαύτην ἡδύτητα αἰστάνθη κατ' ἐκείνην τὴν στίγμην, ὅπου δὲν ἠδύνατο κατ' οὐδένα τρόπον νὰ τὴν παραστήνῃ, ἐγέλα καὶ ἔχασκεν καὶ οὐκ ἠδύνατο περιστεῖλαι τὰ χείλη του ἐκ τῆς ἄκρας καρδιακῆς ἡδύτητος ... ἤρχισεν ἡ καρδία του νὰ σκιρτᾷ μετὰ τοσαύτης σφοδρότητος καὶ ὁρμῆς, ὥστε τὸν ἐφαίνετο, ὅτ' ἤμελεν ν' ἀποσπασθῇ.* Der Cod. von Ajiu Pawlu bespricht zuerst die körperliche Technik der *προσευχή* und giebt zu einer schematischen Zeichnung des menschlichen Oberkörpers, die die Galle rechts, den Nabel unten in der Mitte und das Herz links darstellt, folgende Anweisung: *Μὴ προσέχῃς οὔτε δεξιὰ οὔτε εἰς τὸ μέσον, οὔτε εἰς τὸν ὄμφαλον, πρόσεχε καλὰ ἀριστερά ... ἡ πλάνη ἐνεργεῖ εἰς τὴν κοιλίαν καὶ ὑπὸ τὸν ὄμφαλον καὶ κινεῖ τὰ ὑπογάστρια καὶ μὴ προσέχῃς ἐκεῖ οὐδ' ὅλως ἀλλὰ εἰς τὴν καρδίαν, ἕνωσον τὸν νοῦν μὲ τὸν ἐνδιάθετον λόγον* (das *λογιστικόν* des Nikodimos [1]) *καὶ μὲ τὴν ἔμβασιν τῆς πνοῆς κράζε τὸ Κύριε, Ἰησοῦ Χριστέ κτλ.* Der Verfasser giebt sich dann Mühe, falsche Mystik, z. B. die der Derwische, abzuweisen, ohne dafs ihm dies gelingen kann; die Erscheinung des wahren göttlichen Lichtes beschreibt er aber so: *ἀλλὰ τοῦ θείου φωτὸς ἡ ἐμφάνεια εἶναι ξένη καὶ ἄϋλος, λευκοτάτη, ὁποῖα εἶναι καὶ τοῦ Ἁγίου φωτός.*

Durch mündliche Erkundigungen habe ich das schriftlich Überlieferte nur bestätigt gefunden. Bei näherer Be-

1) Gerade so Nikodimos im Kipos Chariton, S. 215ff.



kanntschaft und wo sie nicht Neugierde, sondern ernstes Interesse und Kenntnis ihrer Gedanken voraussetzen dürfen, sind auch die Ajioriten nicht so abgeneigt, von ihren Mysterien zu sprechen, doch stets mit der Zurückkaltung, die auch bei uns ernste Christen beobachten, wenn sie von ihrem inneren Leben reden. Ich kann nur versichern, dafs namentlich in den Kinowien und in den Skiten die *προσευχή* in ihren beiden Arten, der *νοερὰ* und der *καρδιακή*, geübt wird. Die letztere ist naturgemäfs die seltenere. Denn über Visionen habe ich wenigstens alte ernste Mönche sehr nüchtern, fast skeptisch sprechen hören. Zur Beglaubigung der Visionen nämlich verlangt man allgemein von dem Visionär vor allem ein exemplarisch askitisches Leben bis ans Ende, nach dem Tode aber, dafs Gott ihn für heilig erklärt. Diesen Beweis hält man aber in der griechischen Kirche dann für erbracht, wenn die Gebeine des Verstorbenen bei der *ἀνακομιδή* entweder wie noch lebend mit frischem Fleisch umgeben scheinen oder aber, von Fleisch ganz entblöfst, einen Wohlgeruch ausströmen (*εὐωδιάζουσι*). Auch müssen dieselben oder die Kleider des Verstorbenen Wunder thun [1].

Dafs die Theorieen der modernen Ruhenden nicht auf den heiligen Berg beschränkt blieben, kann man mit Recht aus der Bedeutung der Athosklöster für ihre Kirche schliefsen. Der Patriarch Grigorios V., der Märtyrer der griechischen Freiheit, nahm aus der Klosterzelle die *νοερὰ προσευχή* mit ins Patriarchion. *Τὸ ἑσπέρας μετὰ τὴν κοινὴν ἀνάγνωσιν*

1) Eine Heiligsprechung giebt es in der griechischen Kirche nicht. Darum kann auch ein Streit darüber entstehen, ob man's mit einem Heiligen zu thun hat. So stritt man z. B. um 1730 in *Κεφαλληνία* darüber, ob der Landsmann Markos Ewjenikos, der berühmte Vorkämpfer der Orthodoxie, heilig sei oder nicht. Der Patriarch *Σεραφείμ*, an den man sich wandte, entschied in einem Patriarchalausschreiben von 1734 unter Aufzählung der Verdienste des fraglichen Heiligen um die Orthodoxie dahin, dafs in Konstantinopel Markos als ein Heiliger angesehen werde. Vgl. *Ἀκολουθία τοῦ ἐν Ἁγίοις Πατρὸς ἡμῶν Μάρκου κτλ.*, Konstantinopel 1834, wo auch das Schreiben des Szeraphim zu lesen ist.

τοῦ ἀποδείπνου, ἀνεχώρει εἰς τὸν μικρὸν αὐτοῦ κοιτῶνα, ὅπου ἀφιεροῦτο πολλὴν ὥραν εἰς νοερὰν μάλιστα προσευχήν, ἔξω σαρκὸς καὶ τοῦ κόσμου γενόμενος καὶ μόνος μόνῳ Θεῷ προσομιλῶν [1]. Wie Grigorios mag mancher Kirchenfürst, der aus der Reihe der Ajioriten hervorgegangen, die Mystik des heiligen Berges mit in die Welt genommen haben. Der Erzbischof Ἱερόθεος von Joannina, der sich von Nikodimos das Συμβουλευτικόν schreiben liefs, wird jedenfalls für die Gedanken seines Vetters eingenommen gewesen sein und auch unter der Geistlichkeit seiner Eparchie für die Verbreitung derselben gesorgt haben. Nikiphoros der Chiot sagt von den Gründern der Νέα Μονή auf Chios, dafs diese Männer ohne Zweifel, wie die Jünger auf dem Thabor, besonderer Erscheinungen gewürdigt seien, nur könne man nicht sagen, εἰς ποίαν θεωρίαν ἡρπάζετο ὁ νοῦς τῶν προσευχομένων, ἂν ἔβλεπον θεῖον φῶς, ἂν ἐσυνωμιλοῦσαν μερικαῖς φοραῖς καὶ μὲ ἀγγέλους [2]. Auch der Verfasser des jetzt noch bei den Griechen beliebten ταμεῖον τῆς ὀρθοδοξίας, Θεόφιλος τῆς Καμπανίας spricht sich bei der Lehre vom Gebet im allgemeinen zustimmend dazu aus, dafs das Gebet zur Vision führen könne. Πολλοὶ τῶν Ἁγίων, sagt er, προσευχόμενοι ἠξιώθησαν νὰ ἰδοῦν θείας ὀπτασίας [3]. Er warnt aber ziemlich deutlich dabei vor den Massalianern, die ohne Aufhören gebetet hätten. Auch vom Gebet gelte „πᾶν μέτρον ἄριστον“ [4]. Das darf als versteckter Widerspruch gegen die ajioritischen Theorieen aufgefafst werden, mit denen Theophilos als Schüler des Ewjenios Wulgaris ohne Zweifel bekannt war. Dieser nun, ein universaler Geist, ohne Zweifel der gröfste Theologe der griechischen Kirche in den beiden letzten Jahrhunderten, scheint gegen

1) Βίος καὶ πολιτεία τοῦ Πατριάρχου Γρηγορίου κτλ., Athen 1853, S. 14

2) a. a O. S. 50. Chios stand damals auch in dem Kolywastreit unter dem Einflufs der strengen Partei auf Ajion oros.

3) Ταμεῖον τῆς ὀρθοδοξίας, Ausgabe von 1804, S. 212. Die erste Ausgabe ist von 1780, die zweite von 1786. Über den Verfasser vgl. Szathas a. a. O. S. 611

4) a. a O. S. 213.

alle mystischen Versuche gewesen zu sein, Gott zu schauen. Obwohl er als rechtgläubiger Kirchenlehrer in seiner Dogmatik, dem *Θεολογικόν*, das göttliche Licht für sichtbar erklärt [1], so sagt er doch in seiner *Ἀδολεσχία φιλόθεος*, einem praktischen Kommentar zum Pentateuch, wo er unbeengt von jedem dogmatischen Zwange sich bewegt, bei Erklärung von Exod. 3, 6: *ἀπέστρεψε δὲ Μωυσῆς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ* folgendes: *Ἐκεῖ ὅπου εἶναι ὑπερεξηρημένη τις θεοῦ παρουσία καὶ ὑπερφυὴς δύναμις καὶ ἐνέργεια, δὲν πρέπει ὁ ἄνθρωπος νὰ προσεγγίζῃ μὲ τοὺς δειλοὺς λογισμοὺς μιᾶς ἀνθρωπικῆς χαμερποῦς τε καὶ χαμαιζήλου ἐρεύνης καὶ περιέργου φυσικῆς ἐξετάσεως· δὲν πρέπει νὰ ζητῇ ἐκεῖ νὰ ἰδῇ. Πίστις ἐκεῖ ἀπαιτεῖται, ὄχι περίεργος ἔρευνα καὶ πίστις εἶναι πραγμάτων ἔλεγχος μὴ βλεπομένων.... Ὁ Μωυσῆς ὁ δοῦλος ὁ ἐκλεκτὸς τοῦ Κυρίου ἀπέστρεψε τὸ πρόσωπον αὐτοῦ καὶ σὺ ἀνοίγεις τόσον περίεργα ὄμματα; Ὁ θεόπτης ηὐλαβεῖτο κατεμβλέψαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ σὺ τολμᾶς νὰ εἰσχωρήσῃς μέσα εἰς τὰ ἐνδότατα καὶ ἄδυτα βάθη τῶν ἀρρήτων καὶ ὑπερακατανοήτων μυστηρίων τε καὶ κριμάτων τοῦ πνεύματος; τὸ ἀσθενὲς καὶ εὐτελέστατον ἀνθρωπάριον* [2];

Der Widerspruch des Ewjenios und des Nikodimos erklärt sich leicht. Wir haben es hier mit den Vertretern der beiden grofsen Richtungen zu thun, die in der griechischen Kirche noch ungeschieden sind, der katholischen und der evangelischen. Jene verlangt eine physische Vereinigung mit Gott, diese eine ethische.

---

1) *Θεολογικόν*, herausgegeben von *Ἀγαθάγγελος Λοντόπουλος*, Ven. 1872, S. 113: *δεῖ — τὴν μὲν θείαν οὐσίαν ὁμολογεῖν σὺν τοῖς θείοις πατράσι πάντα τρόπον ἀόρατον — τὸ δέ ὑπέρθεον φῶς, τὸ ἐξ αὐτῆς πηγάζον ἀκτίστως ἀκατάληπτον μὲν — ὁρατὸν δέ ἐποπτικῶς.*

2) a. a. O. Ausgabe von 1801, ohne Druckort, dem Anschein nach in Wien, Bd. I, S. 241. Wien weist als Druckort nach Dimitrakopulos a a. O. S. 98f.

III.

Der Stufenunterschied im griechischen Mönchtum, besonders auf dem heiligen Berge.

Das abendländische Mönchtum hat seit Benedikt von Nursia begonnen, sich in bestimmte Orden zu teilen. Die neuen Orden erwuchsen aus den alten oder neben denselben, um die zeitweilig gelockerten Bande der askitischen Zucht neu anzuziehen oder um neue kirchenpolitische Aufgaben zu lösen. Das orientalische oder näher das griechische Mönchtum dagegen ist auf den Regeln des Wassilios ein einheitliches geblieben [1]. Es giebt keine Orden unter den griechischen Mönchen; Namen wie *Σιναΐτης*, *Ἁγιοταφίτης*, *Ἁγιορείτης* wollen nur die örtliche Zugehörigkeit des Mönches anzeigen [2].

Innerhalb der Einheit des griechischen Mönchtums aber sehen wir Stufenunterschiede ausgebildet, deren Grundlage die sich steigernde Askise bildet. Deren giebt es außer der *δοκιμασία* zwei, das *μικρὸν σχῆμα* oder *τοῦ μανδύου* und das *μέγα σχῆμα*, das im besonderen Sinne das *ἀγγελικόν* heißt. Die dem ersteren angehörenden Mönche führen den Namen *μικρόσχημοι*, *μανδυώτες* oder *σταυροφόροι*, die letzteren heißen *μεγαλόσχημοι* oder *τέλειοι μοναχοί*.

Für uns kommt diese das gesamte anatolische Mönchtum berührende Frage besonders in Betracht, da für heute [3]

1) Korais sagt S. 31 in seinen Bemerkungen zu dem von ihm ins Neugriechische übersetzten „Consilium quorundam episcoporum Bononiae congregatorum“ des Paulus Vergerius (RE[2] VII, S. 306), das 1820 in London erschien, über das anatolische Mönchtum: *Οἱ Ἀνατολικοὶ ἠρκέσθησαν εἰς ἓν μόνον τάγμα (διαιρούμενον εἰς δύο βαθμοὺς τῶν μεγαλοσχήμων καὶ μικροσχήμων), τὸ ὁποῖον οἱ Δυτικοὶ ὀνομάζουν τάγμα τοῦ ἁγίου Βασιλείου.*

2) So ausdrücklich *Στέφανος Κομμητᾶς* in seiner *ἐπίτομος ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία*, 2. Aufl. durch *Π. Χιώτης* (Sakynthos 1861), S. 205.

3) Schon Smith berichtet für seine Zeit, die zweite Hälfte des

die beiden *σχήματα* nur noch auf dem Athos zu finden, hier jedenfalls auch besonders mit ausgebildet sind.

Dem Eintritt in die *σχήματα* geht auch jetzt noch eine Probezeit voran, die *δοκιμασία* oder *δοκίμη*[1]. Der Novize aber heifst *δόκιμος*, *ῥασοφόρος*, *ῥασοευχός* oder *ἀρχάριος*[2]. Die Dauer der *δοκίμη* soll nicht mehr als drei Jahre betragen und der Regel nach nicht weniger als sechs Monate[3]. In einigen idiorrhythmischen Klöstern auf Ajion oros, sehr selten in Kinowien[4], kommt es vor, dafs einige ihr ganzes Leben *ῥασοφόροι* bleiben, weil sie die Gelübde nicht ablegen wollen. Ja es kommt vor, dafs solche, die doch in Wahrheit Laien sind, die höchsten Ämter in jenen Klöstern bekleiden. Gegen das Hinausschieben der Gelübdeübernahme wendet sich schon das Typikon des Antonios von 1394, ebenfalls für die *Σκήτη τοῦ Προδρόμου* von Iwiron der Kanonismos derselben, den ich in Iwiron aus dem Original abgeschrieben[5].

Die Akoluthie[6] zur Einkleidung des *ἀρχάριος* enthält wesentlich Gebete, Gott möge den neu Eintretenden in seinem Vorhaben bewahren. Em Ende erfolgt die Schur, *σταυρο-*

---

17. Jahrhunderts, von den *μεγαλόσχημοι*: Horum praecipua sedes est in editissimis montis Athi jugis etc. De Graecae Ecclesiae Hodierno Statu. Ed. Secunda. Londini 1678.

1) Nikodimos Ajioritis, *Ἐξομολογητάριον*, 5. Aufl. (Ven. 1842), S. 162.

2) Ebenda S. 163 und sonst sehr häufig. Auch Ewcholojion, S. 188.

3) Nikodimos Ajioritis, *Ἐξομολογ.*, S. 162.

4) So viel ich aus eigener Erfahrung weifs nur in Kutlumussi.

5) Das Typikon von 1394 in der *Ἀθωνιάς*, S. 114. Der Kanonismos der Prodromosskiti stammt aus dem Jahre 1788. Er verordnet in Kap. 11, dafs *κοσμικοί* als solche höchstens ein Jahr in der Skiti bleiben dürfen. Dann sollen sie ein Jahr *δόκιμοι* werden und ohne Widerrede die Gelübde ablegen oder den heiligen Berg verlassen.

6) Die Akoluthie im Ewcholoj. S. 188—189. Diese Feiern finden nicht im Katholikon statt, sondern in dem *παρεκκλήσιον*, das dem Klosterheiligen u. dgl. geweiht ist, z. B. in Iwiron in der Kapelle der berühmten Panajia Portaïtissa, in der Lawra in der des heiligen Athanassios.

ειδῶς, d. h. an vier Stellen des Kopfes wird ein Büschel Haare abgeschnitten, so dafs die gedachten Verbindungslinien der Schnittstellen ein Kreuz bilden. Das abgeschnittene Haar bewahrt man an heiliger Stätte auf [1]. Als Gewänder erhält der *δόκιμος* bei der Zeremonie den *χιτών* und das *καλυμαύχιον*, er trägt aber alle Gewänder der Mönche, mit Ausnahme natürlich der besonderen Abzeichen der *σχήματα*.

Das Formular des Ewcholojion setzt, da es dem *δόκιμος* kein Gelübde abnimmt, voraus, dafs dieser auch wieder austreten kann. So noch Ewsthatios von Thessalonich [2]. Bei Goar findet sich jedoch ein Formular, nach dem schon vom *δόκιμος* die bindenden Gelübde abgelegt werden [3]. Nach Nikodimos Ajioritis erlaubt auch Balsamon den Rassophoren den Austritt nicht mehr und Nikodimos selbst will diese rigoristische Theorie aufrecht halten, ist aber auch auf Ajion oros damit nicht durchgedrungen [4].

Der *χιτών*, den der *δόκιμος* bei seiner Aufnahme nach dem Ewcholojion erhält, führt jetzt den Namen *ἐσώρασον* oder *ζωστικὸν ῥᾶσον*. Es ist das lange, eng anliegende, dunkle Untergewand. Das *καλυμαύχιον* ist die seit Fallmerayer „mörserförmig" genannte griechische Mönchsmütze [5].

---

1) So schon Szymeon v. Thess. opp. S. 192: *τὰς τρίχας τῷ θυσιαστηρίῳ ἀποτίθησι.* Bei der Mönchsschur in Iwiron in der Nacht vom 20. auf den 21. August 1887, der ich beiwohnte, steckte der Priester die Haare zwischen die Bilderwand und den Rücken des Portaïtissabildes, das rechts von der *ἁγία πύλη* an der Bilderwand hängt. Der Priester (der *προσμονάριος*) aber stand in dieser Thür.

2) a. a. O. Kap. 161.

3) Ewcholojion, Ausgabe von 1730. Das Formular scheint aus dem 13. Jahrhundert zu stammen.

4) Exomoloj., S. 164.

5) Die Ableitung des Wortes, wie auch seine heutige Gestalt ist nicht sicher. Unterschiede bei Goar. Heute schreibt das Ewcholojion: *καλυμαύχιον*, Nikodimos: *καμιλαύκιον*, Christophoros Lawriotis: *καμήλαυχον*. Übrigens dient das Wort bei den Griechen nicht allein zur Benennung der Mütze der Mönche, sondern jeder ähnlichen, z. B. der der Sebeks. Über diese vgl. Texier, Asie mineure description etc. (Ausgabe von 1882), p. 281, 2 ff.

Die kanonischen Pflichten fordern von denen, die die Prüfungszeit durchmachen, dafs sie während eines ἡμερονύκτιον 100 στρωτὰς μετανοίας und von προσκυνηταὶ μετάνοιαι 3 κομβοσχοίνια absolvieren [1]. Hat der δόκιμος seine Prüfungszeit bestanden und das Alter erreicht, in dem der keimende Vollbart eine gewisse Reife des Geistes anzeigt, kann er mit Zustimmung der σύναξις zum σταυροφόρος befördert werden.

Die ἀκολουθία τοῦ μικροῦ σχήματος ἤτοι τοῦ μανδύου [2] enthält als wesentlichen Bestandteil die Gelübde. Diese verlangen namentlich das Versprechen, bis zum letzten Atemzuge dem Kloster treu zu bleiben, die Keuschheit zu bewahren, dem Vorsteher und der Brüderschaft Gehorsam zu leisten und alle Trübsal des mönchischen Lebens um des Reiches Gottes willen zu ertragen. Die Schur erfolgt nicht anders als beim ῥασοφόρος, die Gewänder dieses σχῆμα aber sind der χιτών, die ζώνη, die περικεφάλαια, das πάλλιον und die σανδάλια. Den χιτών und die περικεφάλαια haben wir bereits bei den Rassophoren getroffen, die ζώνη ist ein breiter lederner Gürtel mit Schnalle. Das πάλλιον ist das heutige ἐπανώρασον oder μανδόρασον, das mit dem Talar der evangelischen Geistlichen grofse Ähnlichkeit hat. Die σανδάλια oder παπούτζια im Vulgärgriechisch sind grobe Lederpantoffeln. Bei allen feierlichen Gelegenheiten, besonders in der Kirche und im Speisesaal tragen die Stawrophoren und die μεγαλόσχημοι einen schwarzen Schleier über dem καμιλαύκιον, der daher den Namen ἐπανωκαμιλαύκιον [3] führt und offenbar das Überbleibsel des alten Kukulion ist. In älterer Zeit haben die μικρόσχημοι auch den ἀνάλαβος, der heute πολυσταύριον heifst, erhalten [4]. Als einen Rest desselben bei den σταυροφόροι mufs ich jenes seltsame, etwa

1) Nikodimos, Exomoloj., S. 73.

2) Ewcholoj., S. 190—199.

3) Alles nach Nikodimos, Exomoloj., S. 167 ff. Vgl. auch das Mifsverstehen des Epanokamilawchion durch Pischon. a. a. O. S. 79.

4) Das bezeugt ein Formular bei Goar, das schon der bekannte Kardinal Βησσαρίων benutzt hat, und noch früher Ewsthatios v. Thess. a. a. O. Kap. 72. Doch nennt Szymeon v. Thess. den ἀνάλαβος erst beim μέγα σχῆμα. a. a. O. S. 192.

10 cm im Geviert haltende, schwarze, steife und wie der *μανδύας* der Grofsmönche (s. unten) geschmückte Stück Zeug ansehen, das, *παραμάνδυ* genannt, bei der Schur der *μικρόσχημοι*, wie ich selbst gesehn, mit den Gewändern überreicht und unter diesen, gleich auf dem wollenen Hemd an zwei schwarzen Faden zwischen den Schulterblättern getragen wird. Dieses Ding bespricht schon voll Verwunderung Nikodimos und beweist dadurch, dafs dasselbe schon damals den Mönchen unverständlich war [1]. Von dem neuen heiligen Lukas, einem Ajioriten, der 1802 von den Türken in Mytilini hingerichtet wurde, heifst es, als er sich zum Todesgange anzieht, *πρῶτον μὲν ἔβαλε κατάσαρκα τὸ παραμάντι* (sic) *τὸ καλογερικόν* [2]. Smith beschreibt dieses Paramandi ebenfalls, nennt es aber, wahrscheinlich verkehrt auch für seine Zeit, den *ἀνάλαβος* der Grofsmönche [3].

Den *συνειθισμένον κανόνα* der Mönche dieser Klasse fafst Nikodimos *κατὰ τοὺς ἐν τῷ Ἁγίῳ Ὄρει διακριτικούς* dahin zusammen, *νὰ κάμνουν γονυκλισίας — ἑκατὸν δέκα, προσκυνητὰς — μετανοίας ἓξ κομβοσχοίνια* [4].

Die Mikroschimi bilden die Hauptmasse der Mönche in den idiorrhythmischen Klöstern und in den Kellien. In den Skiten und den Kinowien sind sie in der Minderzahl.

Über ihnen nun stehen die Mönche erster Ordnung, die *μεγαλόσχημοι*. Inbetreff der Übernahme des *μέγα σχῆμα* herrscht auf dem heiligen Berge nicht Übereinstimmung. Der strenge Nikodimos wollte, dafs die *ἀρχάριοι* gar nicht erst das kleine *σχῆμα*, sondern gleich das grofse anlegten [5]. Seine Ansicht ist Gesetz geworden in den meisten Kinowien

---

1) Nikodimos, Exomoloj., S. 167: *σπιθαμιαῖον τετράγωνον, ὁποῦ καλοῦσι τὴν σήμερον παραμάνδυ οἱ πολλοὶ ἀμαθῶς καὶ φοροῦσι τοῦτο ἐπὶ τῶν δύω ὤμων.*

2) *Νεόν Λειμωνάριον*, S. 101.

3) *ἀνάλαβον*, sive panniculum quadratum, intus pileis assutum; quandoque vero eundem gerunt in sinu cordi sub indusiis laneis prope adjacentem. a. a. O. S. 90. Die Sitte, das *παραμάνδυ* im Hutboden zu tragen, existiert auch jetzt noch.

4) Nikodimos, Exomoloj., S. 78.

5) Ebenda S. 166.



von Ajion oros. In diesen besteht also die ganze Brüderschaft abgesehen von den ἀρχάριοι aus Grofsmönchen. Soviel ich weifs, macht nur Kutlumussi von dieser Regel eine Ausnahme. Die viel freieren Kinowien in der Welt natürlich können eine solche Mafsregel nicht durchführen. Auch die Skiten auf Ajion oros zählen meistens nur Grofsmönche zu ihren Mitgliedern und zwar solche, die das μικρὸν σχῆμα gar nicht genommen haben. In den idiorrhythmischen Klöstern dagegen geht dem μέγα σχῆμα, wenn dasselbe überhaupt angelegt wird, stets das μικρὸν σχῆμα voran. Ich aber habe weder in Iwiron noch in Watopädi noch in der Lawra, den drei bedeutendsten idiorrhythmischen Klöstern, einen μεγαλόσχημος gesehen.

Die ἀκολουθία τοῦ μεγάλου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος ist an Perikopen, Gebeten und Gesängen sehr reich [1]. Der wesentliche Unterschied von der des kleinen σχῆμα besteht darin, dafs in die Gelübde die neue Frage eingeschoben wird: ἀποτάσσῃ τῷ κόσμῳ καὶ τοῖς ἐν τῷ κόσμῳ κατὰ τὴν ἐντολὴν τοῦ κυρίου; Dem entsprechend legt auch die folgende κατήχησις den Nachdruck auf die Entsagung. Nach der Schur, die bei allen Stufen auf gleiche Weise ausgeübt wird, erhält dann der Grofsmönch die Kleider seiner Ordnung. Als neue kommen der μανδύας, der ἀνάλαβος und das κουκούλιον hinzu. Letzteres, die alte schwarze Mönchskapuze, die vom Kopf nur das Gesicht frei liefs, trägt man gar nicht mehr, vielmehr benutzen auch die μεγαλόσχημοι das καλυμαύχιον und das ἐπανωκαλυμαύχιον. Die Kapuze aber ist mit dem μανδύας, der auch kein Gewand mehr ist, zu einem Stück verbunden, das den Namen τὸ σχῆμα im besonderen Sinne führt. Es ist eine wohl 30 cm breite, schwarze bis zu den Knieen reichende Schürze, die durch einen Schlitz um den Hals befestigt wird. Auf dem Nacken ist die kleine Kapuze angefügt. Die Vorderseite dieser Schürze schmückt ein grofses rotes oder weifses, gesticktes Kreuz, das über einem gestickten Totenkopf steht und auf der einen Seite die Lanze, auf der anderen das Rohr mit

1) Ewcholoj., S. 199—218.

dem Schwamm hat. In den vier Winkeln des Kreuzes aber ist der altbyzantinische Spruch geschrieben: *IΣ. XΣ. NI—KA*[1]. Der *ἀνάλαβος*, der jetzt stets *πολυσταύριον* heifst, ist ein Gehänge aus schwarzen Wollschnüren, die symmetrisch zusammengenäht viele Kreuze bilden und über die Schultern gehängt werden, und zwar so, dafs nach vorn und hinten dieses Gehänge gleichmäfsig hinabfällt. Zur Zeit des Szymeon v. Thess. war der *ἀνάλαβος* noch aus Leder[2]. In der Kirche der *Νέα Σκήτη* (im Gebiet von Ajiu Pawlu) hängt ein Bild aus dem Jahre 1766, auf dem die Dargestellten bereits das moderne *πολυσταύριον* tragen. Der heilige Makarios aber ist auf dem Titelbilde der Ven. Ausgabe seiner Homilien von 1801 mit dem neuen *μανδύας* und *πολυσταύριον*, dagegen mit dem alten *κουκούλιον* abgebildet.

Die *μεγαλόσχημοι* sind, wie gesagt, namentlich in den Skiten und Kinowien zuhause und tragen da ihre Abzeichen auch öffentlich. Die strengsten Fasten sind ihre Lebensregel, die *νοερὰ προσευχή* ihre geistige Speise; innerhalb eines *ἡμερονύκτιον* leisten sie 120 *γονυκλισίας* und beten zwölfmal das hundertknöpfige *κυμβοσχοίνιον* ab. Die übri-

---

1) Die Bedeutung dieser Worte nach Nikiph. Kall. VIII, 32 ist bekannt gehalten durch Nikolaos Wulgaris, a. a. O. S. 43. Dieser Spruch ist der beliebteste zu allen Heiligungszwecken. Es giebt deren aber noch viele andere, mit denen namentlich die Kreuze, die an vielen Stellen des Ajion oros als Heiligungsmittel stehen, geschmückt sind. Z. B. *φ. χ. φ. π.* d. h. *φῶς Χριστοῦ φαίνεται πᾶσιν*, *τ. κ. π. γ.* d. h. *τόπος κρανίου παράδεισος γέγονεν*, *τ. τ. δ. φ.* d. h. *τοῦτον (τὸν) τόπον δαίμονες φρίττουσιν*, *χ. χ. χ. χ.* d. h. *χριστὸς χριστιανοῖς χάριν χαρίζηται.* Die Bedeutung solcher Zeichenschrift ist auch den jüngsten Ajioriten geläufig. Über die Gewänder der Grofsmönche übrigens noch manche Einzelheiten bei Nikodimos, Exomol., S. 168f. Die alte Litteratur bei Goar.

2) *ἔπειτα τὸν ἀνάλαβον, ἐκ δερμάτων ζώου διὰ τὴν τῶν κοσμικῶν νέκρωσιν, ἀπὸ τῶν ὤμων ἔμπροσθέν τε σταυροειδῶς καὶ ὄπισθεν σημεῖα κεκτημένον σταυροῦ.* a. a. O. S. 192. Unbestimmt *Θεόφιλος τῆς Καμπανίας: ὁ δὲ ἀνάλαβος εἶναι ἓν κόμμα καὶ βάνεται (βάλλεται* im hochneugriechisch) *σταυροειδῶς ἐπὶ τῶν ὤμων καὶ δηλοῖ, ὅτι βαστάζομεν τὸ σύμβολον τοῦ σταυροῦ.* a. a. O. S. 191.

gen Unterschiede zwischen ihnen und den *σταυροφόροι*, nämlich dafs sie keine Ämter in den Klöstern annähmen [1], oder die Welt nie wieder beträten u. dgl., sind jetzt fortgefallen. In alten Zeiten scheinen die Grofsmönche nur Einsiedler gewesen zu sein.

Obwohl nun die Teilung des *μοναχικὸν σχῆμα* in zwei *σχήματα* von der Praxis allgemein gut geheifsen wird und seit Jahrhunderten gebilligt ist, so haben sich doch zu jeder Zeit Stimmen dagegen erhoben. Diese wollten nur ein *σχῆμα* und zwar das der Grofsmönche gelten lassen. Offenbar entspricht dies den alten Traditionen, wie denn auch von keinem Konzil jene beiden Stufen nebeneinander anerkannt sind. Nicht allein Nikodimos, wie wir schon oben angedeutet, verlangt, dafs die Neuerung der beiden *σχήματα* wieder verschwinden müsse, sondern auch der sonst milde Verfasser des *ταμεῖον ὀρθοδοξίας* spricht sich ähnlich aus, indem er sich auf die unten angeführten Worte des Grigorios Palamas beruft [2]. Etwa 100 Jahre früher weist Dossitheos von Jerusalem darauf hin, dafs in der alten Kirche *ἡ τάξις μία καὶ ἓν τὸ σχῆμα* für die Mönche gewesen sei, seit Benedikt erst hätten die Neuerungen angefangen [3]. Szymeon v. Thess. erklärt das *μικρὸν σχῆμα* für keine selbständige Stufe im Mönchtum [4]. Doch nahmen fromme Griechen seiner Zeit erst das kleine *σχῆμα* und später meist erst in Todesgefahr das grofse. So der unglückliche Chronikenschreiber Phrantzis, der am 1. August 1468 ins Kloster ging und erst am 26. Juli 1472 Grofsmönch wurde [5]. Nicht minder tritt Grigorios Palamas für die Einheit der

1) Ewsth. Thess. a. a. O Kap 160.

2) a. a. O. S. 190.

3) *Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων*... Buch XII, Kap. 1.

4) a. a. O. S. 31: *εἰ δὲ καὶ παρ' ἡμῖν μικρὸν καὶ μέγα λέγεται σχῆμα, οὐ δύο ταῦτα φαμέν. ἀλλ' ἓν αὐτὸ τὸ μέγα καὶ τέλειον. αὐτὸ δέ, ὃ λέγεται μικρόν, ἀῤῥαβὼν ἐστι τοῦ μεγάλου.*

5) Vgl. Ed. Bonn. des Chron. S. 430 und 449. Dafs der alte Mann vier Jahre lang, also über die Regel hinaus, *δόκιμος* gewesen, ist nicht anzunehmen.

σχήματα ein. *Μικρὸν δὲ σχῆμα τῶν μοναχῶν οἱ πατέρες δὲν ἠξεύρουσιν. ἀλλὰ μερικοὶ ἀπὸ τοὺς μεταγενεστέρους ἐφάνησαν μὲν ὅτι τὸ ἐμοίρασαν εἰς δύο. μὲ τὸ νὰ κάμνουσιν ὅμως τὰς αὐτὰς ἐρωταποκρίσεις καὶ ὑποσχέσεις, τόσον εἰς τὸ μικρὸν ὅσον εἰς τὸ μέγα, πάλιν ἕνα σχῆμα τὸ ἀποκαθιστῶσι* [1]. Doch fehlt es etwa um dieselbe Zeit nicht an anderen Anschauungen. Job Amartolos sagt in dem kleinen Kapitel *περὶ τοῦ ἁγίου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος τῶν μοναχῶν ἐξηγητικὴ θεωρία*, das seiner Schrift *περὶ τῶν ἑπτὰ μυστηρίων κτλ.* angehängt ist, *ἀπὸ τοῦ ἐλάττονος ἐπὶ τὸ τελεώτερον προχωρεῖ* (sc. d. *σχῆμα μοναχικόν*), *ἀπὸ μικροσχήμου καὶ ῥασοφόρου καλουμένου εἰς τὸ τῆς κουρᾶς ἅγιον σχῆμα καὶ ἀπὸ τούτου πάλιν εἰς τὸ ἀγγελικόν, μέγα καλούμενον σχῆμα τὸ τελειότερον* [2]. Ewsthatios ist in dieser Hinsicht ein Vorgänger Job's. Er drängt niemals darauf, das *μικρὸν σχῆμα* wegfallen zu lassen [3]. Der älteste Zeuge aber für die *σχήματα*, Theodoros Studitis, spricht dagegen schon wider die Berechtigung derselben. Er sagt: *μὴ δόσῃς τινὶ πρῶτον τὸ λεγόμενον μικρὸν σχῆμα, εἶτα τὸ μέγα, καθότι τὸ σχῆμα ἕν ἐστιν ὥσπερ καὶ τὸ βάπτισμα* [4].

---

1) Nach der Übersetzung des Nikod. Exomol. S. 163. Die Stelle ist nach Nikodimos aus dem Brief an den Mönch *Παῦλος ὁ Ἀσάνης*.

2) Über die Zeit des Job gebe ich nach Fabr. bibl. gr. X, p. 424 an, daſs erst Leon Allatios und Arkudios (gest. 1634) diesen Schriftsteller kennen. Die Erwähnung von sieben Sakramenten setzt ihn aber frühestens in die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts. Die von uns citierte Schrift findet sich in dem *Συνταγμάτιον* des *Χρύσανθος περὶ τῶν Ὀφφικίων Κληρικάτων κτλ.* Erste Ausgabe in Tergov. Zweite Ausgabe in Venedig 1788, S. 144. Es ist auch zu bemerken, daſs Job in der Benennung der *σχήματα* abweicht.

3) a. a. O. Kap. 12.

4) In seiner *Διαθήκη* vor den *Κατηχήσεις* (*Ἑρμούπολις* 1887), S. 89.

IV.

Die Athosakademie und der Kolywastreit.

Die zweite Hälfte des vorigen Jahrhunderts ist für das unterjochte griechische Volk eine innerlich recht bewegte Zeit gewesen. In diesem Zeitraum durchdrang die schon länger andauernde geistige Entwickelung das Volk und bot ihm die Kräfte zu dem furchtbaren Freiheitskampf gegen die Unterdrücker. Es war die Zeit, wo die hohen Schulen auf Patmos, dem Athos und in Konstantinopel blühten, wo niedere aber nationale Bildungsanstalten in jeder mittelgroſsen griechischen Stadt gegründet wurden. Es war die Zeit, wo neben den alten nationalen Druckereien von Venedig, Jassy und Bukarest die Presse des Patriarchats von Konstantinopel ihren Einfluſs auf den Volksgeist geltend machte. Es war die Zeit, wo Adamantios Korais den hellenischen Sprachgeist aus seinem Todesschlummer wiedererweckte, wo Ewjenios Wulgaris die Philosophie von Leibniz und Wolf auf griechischen Boden verpflanzte, wo derselbe Ewjenios Wulgaris mit Nikophoros Theotokis, Nikodimos Ajioritis, Athanassios Parios und vielen anderen der Kirche ihr Selbstbewuſstsein zurückgaben.

Eine der Hauptbildungsstätten dieses frischen griechischen Lebens war die Athosakademie, schon darum besonderer Beachtung wert, weil sie als ein Versuch aufzufassen ist, neubyzantinisches Kirchentum, althellenische Kultur und moderne abendländische Philosophie zu verschmelzen.

Zunächst gilt es hier die Chronologie festzulegen. Fallmerayer läſst Ewjenios in den ersten Jahren der Kaiserin Katherina II. die Leitung der Schule übernehmen [1]. Das heiſst also bald nach 1762. Pischon setzt die Gründung durch Wulgaris ins Jahr 1790 [2]. Beide irren. Einen sicheren Ausgang für die Zeitbestimmung bietet der Brief

1) a. a. O. S. 134.
2) a. a. O. S. 35.

des Ewjenios, den er nach seiner Flucht von der Schule an den Patriarch Kyrillos V. schrieb. Dieser Brief enthält die Rechtfertigung seiner Flucht und wird daher auch die Apologie des Ewjenios genannt [1]. Diese nun ist bei Aenian vom 29. Januar *αψβ'* datiert, was unter allen Umständen ein sinnloser Fehler ist. Der Cod. Athous giebt dafür den 25. Januar *αψνθ'*. Ebenso Sawiras, der jüngere Zeitgenosse des Ewjenios [2]. Weiter nun spricht dieser in der Apologie sein Verwundern darüber aus, daſs erst jetzt von dem Patriarchen an ihn die Aufforderung komme, über seine Flucht Rechenschaft abzulegen und läſst dabei erkennen, daſs die Zeit *ἀπὸ παρελθόντος μηνὸς Ἰουλίου ἄχρι τοῦ ἐνεστῶτος Ἰανουαρίου* dazwischen lag [3]. Demnach hatte Ewjenios im Juli 1758 die Schule verlassen. Nun ist der berühmte Mann fünf Jahre lang Lehrer an der Akademie gewesen [4]. Deshalb steht für seinen Athosaufenthalt die Zeit von 1753 bis Juli 1758 fest. Das nimmt auch der Patriarch Konstantios I. an [5]. Doch war Ewjenios nicht der erste Leiter der Anstalt. Das war vielmehr Neophytos Kapsokalywitis. Dieser übernahm im Dezember 1749, ge-

---

1) Handschrift erhalten im Cod. 250 von Dionyssiu, zuerst gedruckt in der *συλλογὴ ἀνεκδότων συγγραμάτων Εὐγενίου τοῦ Βουλγαρέως ὑπὸ Τ. Αἰνιᾶνος*, Athen 1838. Von hier abgedruckt in der Biographie des E. von Gudas in seinen *βίοι παράλληλοι*... III, Athen 1870. Aenian ist mir nicht zugänglich.

2) *Νέα Ἑλλας κτλ.*, S. 267.

3) Gudas a. a. O. S. 12.

4) Er sagt selbst in der Einleitung zur Logik, Leipzig 1766: *Ὅσοι ποτὲ κατὰ φιλοσοφίαν ἡμῖν (ἀλλαχοῦ τε πρότερον, κἀν τῇ δι' ὅλης ἔπειτα πενταετίας καὶ πρὸς, συστάσῃ δὴ καὶ στασιασάσῃ κατὰ τὸν Ἄθω σχολῇ, ναιμὴν καὶ ἐν Κωνσταντινουπόλει μετ' ἐκεῖνο, τὰς διατριβὰς ποιούμενος) ἐγένοντο προσωμιληκότες κτλ.* In der Apologie nennt er zwar sechs Jahre als die Zeit seines Aufenthalts in der Schule. Diese Zahl, die Jedeon als die richtige annimmt, scheint mir in der Stelle als eine runde aufzufassen zu sein. In der von mir bevorzugten dagegen berücksichtigt Ewjenios das vor- und nachher und dürfte deshalb genauere Angaben machen. Vgl. Jedeon, *Χρονικὰ τῆς πατριαρχικῆς ἀκαδημίας* (Konst. 1883), S. 163.

5) *Κωνσταντίου Α'* ... *συγγραφαὶ αἱ ἐλάσσονες* ... (Konstantinopel 1866), S. 358.

rufen von den *προϊστάμενοι* des Klosters Watopädi, die Leitung der eben begründeten Schule [1]. Die jetzt im Einsturz begriffene kleine Kirche der Schule zeigt über der Thüre noch die Jahreszahl 1751. In diesem Jahre war das Gebäude also wahrscheinlich vollendet.

An der Gründung dieser für das damalige griechische Volk einzigartigen Bildungsanstalt hatten namentlich teil der Patriarch Kyrillos V. und der damalige Proïgumenos Meletios in Watopädi [2]. Doch steuerten auch viele Geistliche und Laien Geld bei. Die Schule auf dem heiligen Berge sollte ein *φροντιστήριον πάσης μαθήσεως* werden [3]. Und unter Ewjenios erreichte sie es auch, daſs Makräos von ihr sagen konnte: *μεῖζόν τι Ἀκαδημίας ἢ Λυκείου, ὅσον καὶ θειοτέρων λόγων ἦν διδασκαλεῖον καὶ τελειωτέρας ἀρετῆς καταγώγιον καὶ τοιοῦτον, οἷον δυστυχοῦσι τοῖς Γραικοῖς οὐδέπω ἐφάνη φροντιστήριον* [4].

Ewjenios war Lehrer an der Schule von Joannina, als man ihn nach dem Athos berief. Er besaſs schon damals den Ruf eines bedeutenden Mannes, doch sprach man bereits von seiner Freisinnigkeit [5]. Nach Kumas war er berufen, um Logik und Metaphysik nach Locke, Leibniz und Wolf zu lehren [6]. Seine Logik und seine Metaphysik hat er namentlich auf Grund seiner Vorlesungen an der Athosakademie verfaſst [7]. Doch dehnte er seine Lehrthätigkeit

---

1) *Πανδῶρα* XVIII, S. 146 hat Szakkelion einen Brief des Neophytos veröffentlicht, worin dieser schreibt: ... *ὅθεν κἀγὼ παρακληθεὶς πρὸς τῶν τῆς ἱερᾶς καὶ βασιλικῆς μονῆς τοῦ Βατοπαιδίου προϊσταμένων, τῆς παρ' αὐτῶν ἤδη συγκεκροτημένης σχολῆς τὴν προστασίαν ἀναδέξασθαι. . . ἀπὸ τῆς πρώτης ἱσταμένος τοῦ Δεκεμβρίου. . .* (sc. 1749). Übrigens Szathas a. a. O. S. 510 ff.

2) *Κούμας, ἱστορίαι τῶν ἀνθρωπινῶν πράξεων* X, 399.

3) Makräos a. a. O. S. 218.

4) Ebendaselbst.

5) Bei Gudas S. 10: „*καλὸς μὲν εἶναι ὁ Εὐγένιος, ἀλλ' εἶναι ἄθεος*“.

6) a. a. O. X, 399.

7) Die Logik Leipzig 1766. Die Metaphysik, dreiteilig in Ven. 1805. Beide Werke genieſsen noch jetzt bei den Griechen groſses Ansehen.

weiter aus. Nach seinem mit Kyrillos V. geschlossenen Kontrakte war er verpflichtet, zwei Vorlesungen täglich zu halten, er hielt deren drei bis vier. Die Schule wuchs so schnell, daſs er fünf bis sechs Unterlehrer anstellen konnte. Er richtete Lateinklassen ein und gewann noch einen besonderen Lehrer für die *ἐπιστημονικά* [1]. Eine geistreiche Schilderung des frischen Lebens an dem jungen Institut, in der er alle hier bearbeiteten Lehrstoffe nach ihren Vertretern aus Althellas nennt, giebt Ewjenios in dem Briefe an den späteren Direktor der Anstalt Kyprianos, welchen er damals als Lehrer engagieren wollte: *Καὶ ἐκεῖ μὲν ἀγωνίζεται ὁ Δημοσθένης κατὰ τοῦ Μακεδόνος θαῤῥύνων τοὺς Ἀθηναίους, ἐκεῖ δὲ ῥαψωδεῖ ὁ Ὅμηρος τὰς ἀνδραγαθίας τὰς ὑπὸ τὸ Ἴλιον, ἐκεῖ δὲ ἱστορεῖ μὲ ὕψος τῆς Ἑλλάδος τὴν στάσιν ὁ Θουκυδίδης, ἐκεῖ δὲ ἀφηγεῖται ὁ πατὴρ τῆς ἱστορίας Ἰωνίζων τὰς ἀρχαιότητας καὶ τρόπαια κατὰ τῶν βαρβάρων, ἐδῶ καὶ ὁ Πλάτων θεολογεῖ καὶ ὁ Ἀριστοτέλης πολυπραγμονεῖ τὴν φύσιν, καὶ Γάλλοι καὶ Γερμανοὶ καὶ Ἄγγλοι προβάλλουσι τὰ νεωτερικὰ αὐτῶν συστήματα* [2].

Freilich mochte manchem Ajioriten solche Ausdrucksweise fast heidnisch vorkommen. Der Ausbruch eines Kampfes zwischen den Jüngern des Ewjenios Wulgaris und des Grigorios Palamas war gewiſs nur eine Frage der Zeit. Auf Zänkereien der Art führt man ja auch meistens den schnellen Abgang des Ewjenios von der Schule zurück. Mir scheint mit Unrecht. Man bedenke besonders, daſs Ewjenios nicht lange nach seinem Fortgang vom Athos auf Wunsch des Patriarchen die Leitung der neuen philosophischen Schule in Konstantinopel übernahm. Das hätte von einem, der wegen Irrlehre den Athos verlassen, nicht geschehen können. Auch wurden des Wulgaris Werke bei seinen Lebzeiten und später vielfach gedruckt. Ja zur unentgeltlichen Verteilung an arme griechische Studenten veranstalteten die Brüder *Ζωσιμᾶ*, reiche Griechen, neue Auf-

---

1) Gudas a. a. O. S 10ff.

2) Bei *Λογάδης* a. a. O. S. 91.

lagen derselben [1]. Ferner enthält die Apologie auch nicht mit einem Worte eine Verteidigung gegen Vorwürfe der Freidenkerei oder der Irrlehre, vielmehr spricht Ewjenios den Grund seines plötzlichen Fortgangs dahin aus: *ἀνεχώρησα, διότι εἶδον ἐμαυτὸν γεγυμνασμένον ἐκείνης τῆς διδασκαλικῆς ὑπεροχῆς τε καὶ ἐξουσίας, ἣν διὰ τοῦ συνοδικοῦ σιγιλλίου πρότερον εἶχον* [2]. Und nun folgen genaue Ausführungen über die Insubordination der Lehrer, die Zuchtlosigkeit der Schüler und die Frechheit der Bediensteten. Hinter diesen allen aber stehe der Patriarch Kyrillos [3] und der Proigumenos Meletios. Schliefslich hatte dann der Patriarch dem Ewjenios Stockschläge androhen lassen. Da hatte es dieser für seiner Ehre angemessen gehalten, im Kloster der Iwirer Schutz zu suchen.

Und dennoch mifst Wulgaris dem Patriarchen nicht die letzte Schuld an diesen erbärmlichen Vorgängen bei, *κρῖνον περὶ ἐμοῦ μὲ ἐκείνην τὴν ἀγαθοσύνην, μὲ τὴν ὁποίαν πρὸ τῶν ταραχῶν τούτων ἔχαιρες, ἐπαινῶν καὶ ἐμὲ καὶ τὰ ἐμὰ καὶ ὄχι μὲ ἐκείνην τὴν ὀργὴν, εἰς ἣν οἱ ἐχθροί μου κατ' ἐμοῦ σε ἐκίνησαν* [4]. Diese Stelle scheint mir auf Privatintriguen zu deuten, die ja im Orient recht häufig sind, oder auf Beeinflussung des Patriarchen durch die türkischen Regierungskreise, denn die Zeiten waren ja damals politisch sehr unruhig. Auf das letztere weist vielleicht die Thatsache, dafs Ewjenios, nachdem er auch in Konstantinopel nach 1½ Jahren durch Intriguen gefallen, ins Ausland ging und nie sein Vaterland wieder besuchte.

Mit dem Scheiden des Ewjenios ist die Schule nicht eingegangen. Zunächst wirkte sein Geist noch fort. Kyprianos, den er in dem oben erwähnten Briefe zum Kommen einlädt, wurde sein Nachfolger [5]. Nach diesem gewann der

---

1) Vgl. die Bekanntmachung dieser Männer am Ende von *Γενουηνσίου στοιχεῖα τῆς μεταφυσικῆς...* Wien 1806. Ewjenios hatte das Werk dieses Italieners ins Griechische übersetzt.

2) Gudas a. a. O. S. 12.

3) Dieser war 1757 auf den Athos verbannt.

4) Gudas a. a. O. S. 19.

5) Makräos a. a. O. S. 236.

Patriarch Szeraphim den für seine Zeit gelehrten *Νικόλαον ἐκ Μεσόβου*. Der war in Italien gebildet und bis dahin Lehrer zu Thrikki in Thessalien gewesen [1]. An Theodosios II. (1769—1773) fand die Schule wieder einen helfenden Freund. Dieser begünstigte mit den höheren griechischen Kreisen der Hauptstadt die allerdings immer mehr sinkende Anstalt und schenkte ihr dauernd das Jahrgeld, das der Bischof von Jerissos und Ajion oros an den ikumenischen Stuhl zahlte [2].

Die Nachfolger des Nikolaos waren leider keine Männer mehr von vollkommener wissenschaftlicher Bildung, wie unser Gewährsmann sagt, d. h. wohl, sie waren nicht im Ausland gebildet. Auch war die Sonne der Patriarchengunst häufig verdunkelt. Ja Prokopios (1784—1789) scheint durch einen unzeitigen Eingriff in die Verhältnisse der Schule einen zeitweiligen Stillstand derselben veranlafst zu haben. Doch wurde dieselbe bald wieder eröffnet [3]. Neophytos VII. aber, ein Feind der Bildung nach Makräos, hinderte zunächst die Reparatur des Schulhauses, die eben auf Kosten der *κοινότης* dem Ende entgegengeführt werden sollte. Als dann der damalige Lehrer Kyprianos starb, wagte er den zum Nachfolger vorgeschlagenen Grigorios zwar nicht öffentlich von der Schule zu entfernen, doch sandte er einen Exarchen nach dem heiligen Berge, der von den Klöstern, Skiten und Kellien so grofse Summen zum Bezahlen der Lehrergehälter erheben mufste, dafs dieser Zwang alle Ajioriten gegen die unglückliche Schule einnahm. Niemand hatte mehr Ruhe, weder Lehrer noch Schüler. Die ganze Berggemeinde war in grofser Unruhe [4]. Mit dem Ende des Jahrhunderts schliefst Makräos die Reihe seiner Erzählungen und damit versiegt unsere letzte Quelle zur Geschichte der Athosakademie. In Watopedi, wo ich die

---

1) Ebenda S. 229 und 237. Hier heifst es von Nikolaos: *οὗτος πρῶτος ἐν Ἕλλησι μετέφρασε τὰ στοιχεῖα τῆς φυσικῆς τοῦ Νεύτονος κατὰ Μουσχεμβροέκιον.*

2) Ebenda S. 293.

3) Makräos a. a. O. S. 369. Allerdings sehr unbestimmt, offenbar, um die Zeitgenossen nicht zu kompromittieren.

4) Ebenda S. 400ff.

eigentümliche Ruine, in der jetzt ein Eliaskirchlein gebaut ist, besuchte, vernahm ich, dafs Ewjenios 1805 testamentarisch seiner geliebten Schule noch 1000 Rubel vermacht habe. Ewjenios starb 1806.

Die Zeit des griechischen Geistesaufschwungs, an dem die Athosschule so grofsen Anteil gehabt, ist auch eine Zeit der Gährung, in der das Alte den Ausgleich mit dem Neuen noch nicht gefunden hatte. In solchen Zeiten können Streitfragen von an und für sich geringer Tragweite eine unverdiente Bedeutung erhalten, wenn die Gegensätze der Zeit sich ihrer bemächtigen. Unter diesem Gesichtspunkt will auch eine Streitigkeit aufgefafst sein, die namentlich im 7. und 8. Jahrzehnt den griechischen Orient in Aufregung hielt. Es ist der Kolywastreit, der besonders auf dem Athos tobte, sich aber auch über einige Inseln des Ägäischen Meeres und bis nach Szalonik ausbreitete.

Der wesentliche Gegenstand des Streites ist die Frage, ob die sogenannten Kolywa unter den sie begleitenden liturgischen Zeremonieen am Sonnabend oder Sonntag dargebracht werden sollten.

Unter *κόλυβον* verstehen die Griechen den Brei von gekochten Weizenkörnern, geschnittenen Nufskernen, Mandeln u. dgl., den sie, meist eine kleinere oder gröfsere Schüssel voll, an gewissen Tagen der Erinnerungsfeier eines Verstorbenen in die Kirche schicken, damit diese Speise von den dort Anwesenden, auch von ihnen selbst mit den Priestern verzehrt werde [1]. Diese Sitte, ohne Zweifel ein Nachklang der antiken heidnischen Totenmahlzeiten, von denen noch so viele Steinreliefs Kunde geben, von den Griechen aber seit Nikiphoros Kallistu aus der Zeit Julian's des Abtrün-

1) Die ältere Litteratur bei Goar. Ich arbeite nach der *ὁμολογία πίστεως* (Ven. 1819) des Nikodimos, nach den Patriarchalausschreiben, die in der Sache erlassen wurden, die ich aus einem Cod. Iber. abgeschrieben, nach einer Streitschrift des Athanassios Parios, aus demselben Codex. Abgeleitete Quellen: M a k r ä o s a. a. O., die *Ἀκολουθία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Μακαρίου, ἀρχιεπ. Κορίνθου τοῦ Νοταρᾶ*, Ermup. 1885, endlich Jedeon's kurzer Überblick a. a. O. S. 151 ff.

nigen hergeleitet [1], hat sich wahrscheinlich seit der Blüte des Heiligendienstes bedeutend geändert. In alter Zeit hielt man diese Mahlzeiten an den Gräbern unterschiedslos [2]. Je mehr man aber mit dieser Feier die Vorstellung verband, dafs sie den Verstorbenen im Jenseits zu gröfserem Heile verhelfe, und je mehr anderseits die Heiligen sich von den übrigen Menschen als Sündern abhoben, daher einer fürbittenden Feier nicht mehr bedurften, um so mehr schied sich das *μνημόσυνον* der Heiligen von dem der gewöhnlichen Sterblichen. Von jenem sagt daher Nikodimos: *ἄλλο εἶναι αἱ μνῆμαι τῶν Ἁγίων καὶ ἄλλαι αἱ τῶν ἁμαρτωλῶν· ἐν ἐκείναις γάρ, ταῖς τῶν Ἁγίων δηλαδὴ εἰ καὶ ὁ θάνατος ἀναφέρεται, ἀλλὰ νικημένος ἀναφέρεται, καθ᾽ ὅτι οἱ Ἅγιοι ἡνώμενοι ὄντες τῷ θεῷ, ἥτις εἶναι ἡ ἀληθὴς ζωή* [3]. Diese *μνῆμαι*, bei denen stets *κόλυβα* dargebracht werden, tragen also einen freudigen Charakter [4]. Die für die gewöhnlichen Menschen, die Sünder, dargebrachten Kolywa haben dagegen ganz die Bedeutung der römischen Seelenmessen. Nikodimos schreibt: *ὅθεν καὶ ἡ ἐκκλησία παρακαλεῖ διὰ τῶν μνημοσύνων, νὰ ἐλευθερωθοῦν αἱ ψυχαὶ τῶν κοιμηθέντων ἀδελφῶν ὑπὸ τὸν τοιοῦτον τόπον* (dem *τόπος τῆς ἐν τῷ ᾅδῃ φυλακῆς*) *καὶ νὰ καταταχθοῦν ἐν τόπῳ φωτεινῷ*. . . [5]. Diese *μνημό-*

---

1) Die Sage in des Nikiph. K.G. X, Kap. 12, dem modernen Geschlecht lebendig gehalten durch den *Θησαυρός* … des *Δαμασκηνός* (Ven. 1795), S. 559 ff.

2) Für die Zeit des Augustin s. d. Citat aus Contra Faust. bei Goar a. a. O., im allgemeinen Neander, K.G. III, 466.

3) *ὀμ. πιστ.*, S. 17.

4) Solche freudige Kolywa habe ich erlebt im Watopedi am Tage des heiligen Panteleimon. An diesem Tage wie an allen derartigen von geringerer Bedeutung ifst man auf Ajion oros die Kolywa an der Kirchthür, wo der *ἐφημέριος* dieselben mit einem grofsen Holzlöffel an die Hinausgehenden verteilt, jedem etwa eine Hand voll. In Iwiron, am Tage der Kimissis der Panajia zur Panijiris wurden die Kolywa nach dem Festessen als Torte mit einem Christuskopf aus Zuckergufs darauf serviert. Ein religiöser Festkuchen, da nach den obigen Ausführungen für die Mönche das Menschliche ja nur mit dem religiösen Stempel Kurs hat.

5) *ὀμ. πιστ.*, S. 16. Szym. Thess. a a. O. S. 209.

συνα werden wieder eingeteilt in *μερικά* und *κοινά*. Diese sind enthalten in den allgemeinen Fürbitten, welche nach den Akoluthieen des *ἑσπερινός* und *ὄρθρος* und der *λειτουργία* täglich abgehalten werden, ohne Kolywa aber. Die *μερικά* sind einmal die auch in der römischen Kirche bestehenden Feiern am dritten, neunten u. s. w. Tage nach dem Todestage der Verstorbenen, bei den Griechen die *τρίτα*, *ἔννατα* u. s. w. genannt [1]. Endlich bedeuten die *μερικὰ μνημόσυνα*, und um diese handelt es sich in unserem Falle, die auch jetzt noch allgemein in den Athosklöstern am Freitag Abend und Sonnabend Morgen unter Darbringung von *κόλυβα* abgehaltenen Feiern zum Gedächtnis der jüngst verstorbenen Brüder und solcher Fremden, gleichviel ob diese schon gestorben oder noch leben, die dem Kloster Wohlthaten erwiesen oder durch gröſsere oder kleinere Summen sich ihre namentliche Erwähnung bei diesen Gedächtnisgottesdiensten erkauft haben [2]. Die so häufige Er-

1) Sehr gut bei Szym. v. Thess., S. 267 ff.

2) *πᾶσαν ἑσπέραν παρασκευῆς καὶ πρωΐαν σαββάτου, ἔρχεται ὁ ταχθεὶς ἐφημέριος καὶ μνημονεύει ὅλα τὰ τῶν πατέρων ὀνόματα μετὰ κολύβων, πρὸς δὲ καὶ τῶν συνδρομητῶν ὀρθοδόξων.* Proskyn. der Lawra von 1780, S. 53. — *μνημονεύονται .. καὶ πάντα τὰ ὀνόματα τῶν ὀρθοδόξων χριστιανῶν, ὁποῦ οἱ ταξιδιῶται* (d. Reisenden) *γράφουσιν.* Proskyn. von Dochiariu (Buk. 1843), S. 37. — Für den Szinai ganz ebenso: *Νεκτάριος* a. a. O. S. 175 ff. Über das Buch, das sogenannte *βραβεῖον*, das die Namen der zu erwähnenden enthält, schreibt mir mein Freund, Herr *Χρυσόστομος Λαυριώτης*, für sein Kloster: *κώδηξ τις μεμβράϊνος .. περιέχων τὰ ὀνόματα τῶν ἐν διαστήματι τετρακοσίων περίπου ἐτῶν ἀποθανόντων ἐν τῇ Λαύρᾳ μετὰ τῶν ὀνομάτων καὶ ἄλλων τινων εὐεργετῶν καὶ συνδρομητῶν αὐτῆς. ἄρχεται δὲ ἀπὸ τῶν ὀναμάτων Ἀθανασίου, τοῦ ὁσίου Πατρός, Νικηφόρου βασιλέως, τοῦ κτίτορος, Ἰωάννου, Εὐθυμίου, τῶν τῆς Μονῆς Ἰβήρων, καὶ οὕτως ἐφεξῆς μέχρι περίπου τοῦ ιδ᾽ αἰῶνος κατερχόμενος, περιλαμβάνων ἐν συνόλῳ περὶ τὰς 12 000 ὀνόματα, ἐν οἷς οὐκ ὀλίγα Πατριαρχῶν, ἀρχιερέων δὲ πλεῖστα. Τὰ ὀνόματα ταῦτα κατὰ τὰ δύω σάββατα (ἅπερ σάββατα τῶν ψυχῶν ἡμεῖς ὀνομάζομεν ὡς καὶ τὸ τῆς Ἁγίας Πεντεκοστῆς), τῆς Ἀποκρέω καὶ τῆς Ἀποτυρώσεως μνημονεύονται .... ὑπὸ τῶν ἱερέων ἐκ περιτροπῆς, καὶ οὕτω μετὰ δέκα σχεδὸν αἰῶνας μένουσι γνωστὰ τὰ ὀνόματα τῶν ξηρῶν ἐκείνων ὀστέων...* Hier handelt es sich also um die vor Zeiten Gestorbenen.

wähnung bezieht sich naturgemäfs nur auf die jüngst Verstorbenen. Solche Feiern, und namentlich für Fremde, hielt man auch in den Skiten ab, denn da die Skitioten in dem gröfsten Ruf der Heiligkeit stehen, so schätzt man deren Fürbitten natürlich auch besonders.

1754 nun begann man die neue Kirche der Skiti *τῆς Ἁγίας Ἄννας* zu bauen. Dazu steuerten Laien, namentlich aus Smyrna namhafte Summen, unter der Bedingung, dafs der Namen der Wohlthäter in den genannten *μνημόσυνα* gedacht würde. Dieses Ablesen der Namen aber geschah nicht Freitag Abend, sondern Sonnabends früh nach alter Sitte. Nun aber, und da lag der Grund der Verwickelung, war gerade der Sonnabend der Tag, an dem die Skitioten, die sich ja vom Handwerk nähren, ihre Wochenarbeit zum Verkauf nach Karyes trugen [1]. Diesen Tag konnten sie also nicht jede Woche der Totenfeiern halber versäumen, und doch wollten sie auch der frommen Spenden nicht entbehren, deren Einlaufen und Fortsetzung sie wiederum nur durch vollzählige Feiern am Sonnabend bedingten. So kamen denn einige Askiten, die nicht weniger praktisch als fromm waren, auf den Ausweg, diese *μνημόσυνα* am Sonntag nach der Liturgie zu feiern [2]. Das aber erschien nun anderen als *καινοτομία καὶ τῆς καλῆς τάξεως ἀνατροπή* [3]. Und da von vielen Seiten in dieser gährenden Zeit ganz andere Fragen mit dieser zusammengerührt waren [4], die gekränkten Neuerer auch mit passenden Namen wie *σαββα-*

---

1) Jedeon S. 152 abweichend von Makräos a. a. O. S 290. Dem letzteren folge ich, da Jedeon zu schönfärben scheint. Über die Bedeutung des Sonnabends auch Komninos a. a. O. S. 77: *ἐκεῖ συνέρχονται ... καὶ μάλιστα κατὰ πᾶν σάββατον.*

2) Makräos ebenda.

3) Makräos ebenda.

4) Solche waren z. B. die Frage, wie oft man das heilige Abendmahl nehmen solle, über die wir unten kurz berichten, sodann ob die Bilder mit oder schon ohne *ἁγιασμός* der Priester Heilswirkungen äufsern könnten, endlich über die Realpräsenz Christi im Brot und Wein. Dies nach der genannten Streitschrift des Athanassios.

τινοί, *κολυβισταί* oder *κολυβᾶδες* für ihre Gegner nicht sparsam waren und dadurch wie stets den beschränkten Geistern auch die Thür zur theologischen Arena öffneten, auf welcher diese dann leicht die beharrlichsten und ausschlaggebenden Kämpfer werden, so war der Streit auf Ajion oros bald ein allgemeiner geworden. Der Grimm der Parteien scheute vor keinem Mittel zurück. Man verleumdete [1] bei der Kirchenregierung, fälschte Briefe [2], verjagte vom heiligen Berge, ja es kam sogar zu Schlägereien unter den Mönchen [3]. Führer der strengen, konservativen Partei waren zu jener Zeit Athanassios von Paros, Jakowos aus dem Peloponnes, Agapios von Kypros, Niphon von Chios, Grigorios von Nissyros und andere, alles Ajioriten [4]. Einer der Hauptvertreter der Neuerer war *Βησσαρίων* von der *Νέα Σκήτη* [5].

Der Verlauf der Sache war nun folgender. Die Unruhe in der heiligen Berggemeinde wuchs schnell, so dafs bald *ἡγούμενοι* und *προηγούμενοι*, *ἱερομόναχοι καὶ ἁπλῶς ἅπαντες οἱ ἐν τῷ ἁγίῳ Ὄρει ἐφησυχάζοντες* [6] sich an den Patriarch Theodossios II. (9. April 1769 bis 17. November 1773) wandten, mit der Bitte, eine Entscheidung in dem Streite treffen zu wollen. Diese erschien in dem *γράμμα πατριαρχικὸν καὶ συνοδικόν* vom Juli 1772, dessen Hauptentscheidung in den Worten lag: *ὅτι οἱ μὲν ἐν σαββάτῳ ποιοῦντες τὰ τῶν ἀποιχομένων μνημόσυνα καλῶς ποιοῦσιν, οἱ δ' ἂν ἐν κυριακῇ, οὐχ ὑπο-*

1) *ὁμολ. πίστ.*, S. 31 und 46. Makräos a. a. O. S. 291.

2) Vgl. unten.

3) *Στέφανος Κομμητᾶς* a. a. O. S. 239. *Τοσοῦτον δὲ ἐπεύξησεν ἡ ἔρις ἐν τῷ Ἄθωνι, ὥστε ἐπιάσθησαν εἰς χεῖρας οἱ ἀντιδοξοῦντες καὶ οἱ ὑπερισχύσαντες ἐβύθιζον τοὺς νικωμένους μοναχοὺς εἰς τὴν θάλασσαν καὶ ἐξώριζον τῶν Μονῶν.*

4) Genannt teils in der *καθαίρεσις* des Athanassios in dem genannten Cod. Iber., teils in der *Ἀκολουθία* des Makarios S. 24.

5) Dieser Wissarion schrieb auch gegen die Kolywaden. Nach Szathas sind Handschriften von ihm in der *Νέα Σκήτη* und der heiligen Anna. Trotz lebhafter Anstrengungen habe ich deren keine gefunden. Szathas a. a. O. S. 572.

6) Makräos S. 290.

κεῖνται κρίμασι [1]. Die Neuerung, die ohne Zweifel in der letzten Hälfte des Urteils enthalten ist, begründete man in dem Ausschreiben damit, dafs man ausführte, ein christliches Gedenken der Verstorbenen sei erst möglich durch die Auferstehung Christi, es könne daher auch nicht dem Charakter des Auferstehungstages, eben des Sonntags, widersprechen, wenn man an diesem in den Kirchen der Verstorbenen gedenke. Diese Motivierung nahm Bezug auf die Gründe, mit denen die Anhänger des Alten die καινοτομία bekämpften und welchen dreifsig Jahre später Nikodimos am besten, zu jener Zeit Athanassios von Paros in ihren Streitschriften Ausdruck gegeben haben. Nikodimos führt in seiner Schrift, eben der ὁμολογία πίστεως, die wir hier inhaltlich anticipieren dürfen, zunächst den historischen Beweis, und zwar durch Berufung auf viele Typika und andere auf dem heiligen Berge geltende Schriften, dafs sie, die den Namen κολυβάδες jetzt führten, Vertreter der alten kirchlichen Sitte waren, sodann stützt er sich für seine Sache namentlich auf den dogmatischen Satz, dafs am Sonnabend die Seele des Herrn im Hades gewesen, darum auch nur an diesem Tage die Gebote und Zeremonieen zur Ausführung kommen dürften, welche Seelen aus dem Hades erlösen sollten. Dem Charakter des Sonntags widerspreche aber am meisten das Traurige in jenen Totenfeiern [2].

Das Ausschreiben von Juli 1772 führte den Frieden nicht herbei. Daher säumte der Patriarch nicht, im Juli 1773 noch einmal mit Milde zur Beilegung des Streites zu raten. Man solle die Konservativen nicht αἱρετικοί und καινοτόμοι nennen und die von der Lawra Bestraften (wahrscheinlich Ajianniten) sollten amnestiert werden [3]. Darauf fügten sich zwar die Klöster, aber die Skitioten namentlich verweigerten noch immer den Gehorsam. Darum folgte schnell ein neues Schreiben von Theodossios, in dem es

1) Cod. Iber. Nicht genau **Nikodimos**, ὁμ. πίστ., S. 29. **Makräos** a. a. O. S 291.

2) ὁμ. πίστ. namentlich S. 50ff. περὶ προνομίων τῆς κυριακῆς.

3) Cod. Iber. Von Nik. nicht genannt.

heifst: ὅπως ἀπὸ τὸ νῦν καὶ εἰς τὸ ἑξῆς ὅλοι οἱ ἐν ταῖς σκήταις καὶ τοῖς κελλίοις ἐνασκούμενοι πατέρες νὰ φυλάττωσιν ἐν τοῖς τελουμένοις ὑπ᾽ αὐτῶν μνημοσύνοις τῶν κεκοιμημένων ἀπαραχάραντον τὴν τάξιν καὶ συνήθειαν τῶν αὐτόθι ἱερῶν μοναστηρίων, δηλαδή, ὁποῖαν ἡμέραν τῆς ἑβδομάδος συνηθίζουσιν εἰς τὰ μοναστήρια καὶ τελοῦσι τὰ μνημόσυνα ἐκείνην τὴν ἡμέραν νὰ κάμνωσι καὶ αὐτοὶ τὰ μνημόσυνα [1].

Doch hatte auch diese Mahnung des Oberhirten keinen durchschlagenden Erfolg. Am 7. April 1775 erliefs Athanassios von Paros seine Streitschrift: ἔκθεσις ἤγουν ὁμολογία τῆς ἀληθοῦς καὶ ὀρθοδόξου πίστεως γενομένης ὑπὸ τῶν ἀδίκως διαβληθέντων ὡς καινοτόμων πρὸς θεοφιλῆ πληροφορίαν τῶν σκανδαλιζομένων ἀδελφῶν [2]. Vielleicht dafs diese Schrift, die sich inhaltlich nicht viel von der des Nikodimos unterscheidet und sehr sachlich zu Werke geht, die Unruhe doch vermehrte, jedenfalls sandte die dem Patriarchen gehorsame Partei den Wissarion 1776 nach Konstantinopel, um wiederum die Hilfe des Patriarchats anzurufen. Welcher Art die Thätigkeit dieses Gesandten in der Hauptstadt war, sagt Nikodimos: ἐξεῖπεν μυρίας κατηγορίας κατὰ τῶν ἀδελφῶν τῶν φυλαττόντων τὴν περὶ τῶν μνημοσύνων ἀρχαίαν τῆς ἐκκλησίας παράδοσιν καὶ αἱρετικὰ αὐτοῖς προσῆψε φρονήματα [3]. Als eine Frucht dieses Besuches ist es jedenfalls anzusehen, wenn noch im selben Jahr vom Patriarch Szophronios Athanassios und die oben genannten Jakowos, Agapios und Christophoros als ἀρχηγοὶ καὶ τῆς τοιαύτης καινοτομίας πρωταίτιοι καὶ δραματουργοί, die gewagt die

1) Cod. Iber. Nach Nikodim., der dieses Schreiben a. a. O. S. 29 citiert, wäre dasselbe schon vom Patr. Szamuil erlassen. Nun hat gerade dieses Schreiben in dem Cod. Athous ausnahmsweise kein Datum und keine sonstige Provenienzangabe. Es enthält aber den Satz, dafs der es erlassende Patr. bereits zwei andere desselben Inhalts habe ausgehen lassen. Die Meinung dieses Ausschreibens macht sich auch zu eigen Theophilos von Kampanien a. a. O. im Kapitel über die κόλυβα.

2) Cod Iber.

3) ὁμ. πίστ., S. 21.

erlassenen Patriarchalausschreiben zu verachten und so weit sich vergessen hätten, zu sagen, *μὴ ὀρθῶς φρονεῖν τὴν ἁγίαν τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίαν*, in den Bann gethan würden und zwar unter der Androhung der gräfslichsten Flüche [1]. Indessen mufste die Sache schon 1781 rückgängig gemacht werden. Der Patriarch Gawriil schreibt da in der *ἀθώωσις* des Athanassios: *ἔγραψε* (sc. Ath.) *οὐχ ἅπαξ πρὸς τὴν ἐκκλησίαν προσαπολογούμενος καὶ τὴν ἀθώωσιν αὐτοῦ θερμῶς ἐξεθέμενος καὶ προσαποδεικνύων σὺν λόγῳ, ὅτι τὰ κατ' αὐτοῦ τότε λαληθέντα καὶ ἐπιφημισθέντα προφανὴς συκοφαντία ὑπῆρχεν* [2].

Die nächsten Jahre ruhte der Streit, doch als das Jahrhundert zu Rüste ging, brach er von neuem aus. Damals sollte auf Veranlassung des Patriarchen und der Synode die Sammlung von Konzilienbeschlüssen und den Kanones alter und neuer Zeit, die in der griechischen Kirche gesetzliche Geltung haben, neu herausgegeben, die alten Kommentare neu übersetzt und mit neuen Erklärungen in volksgriechisch dem Text hinzugefügt werden. Mit der Redaktion des Werkes wurde Nikodimos Ajioritis und sein Mitbruder *Ἀγάπιος* aus dem Peloponnes beauftragt. Mit Spannung erwartete man überall das nationale Werk, das *Πηδάλιον τῆς νοητῆς Νηὸς τῆς μίας ἁγίας, καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησίας*. Auf 500 Exemplare hatte allein die heilige Berggemeinde subskribiert.

Der Druck geschah bei Breitkopf & Härtel in Leipzig. Der griechische Korrektor dieses Geschäfts aber, der spätere Igumenos von Esfigmenu Theodoritos, dem wir schon mehrfach begegnet sind, benutzte indiskreterweise diese Gelegenheit, seinen eigenen vielfach denen des Nikodimos wider-

---

1) Diese *καθαίρεσις* im Cod. Iber. Von solcher *καθαίρεσις*, die für Laien zum *ἀνάθεμα* wird, scheint es mildere und stärkere Formen im Ausdruck zu geben. Eine milde bei Szathas: *Βιογραφικὸν σχεδίασμα περὶ τοῦ Πατριάρχου Ἱερεμίου* II (Athen 1870), S. 144, eine geradezu entsetzliche in *Ὁ Ἐξωστρακισμὸς τοῦ Ἀσεβοῦς Χριστοδούλου κτλ.* (Buda 1800), S. 19 ff. Dazu Dimitrakopulos a. a. O. S. 86 ff.

2) Cod. Iber.

sprechenden Erklärungen zu dem Werk Ausdruck zu verleihen, indem er dieselben den unter dem Text gegebenen Anmerkungen der beiden Redakteure so beifügte, dafs im Druck kein Unterschied zu sehen war. Diese Abweichungen bezogen sich auch gerade auf manche heikle Punkte, die mit der Kolywafrage zusammenhingen. Und obwohl Theodoritos in dieser Sache kirchlich dachte, hatte er seinen Ausführungen doch eine gegen die Kolywaden feindliche Spitze gegeben. So sagt er z. B. *ὥστε οἱ φρονοῦντες, ὅτι τὸ σάββατον μόνον γίνονται μνημόσυνα ὡρισμένως, ἐναντιοῦνται καὶ εἰς τὰς ἀποστολικὰς καὶ πατρικὰς καὶ ἐκκλησιαστικὰς διατάξεις* [1]. Es erregte daher einen gewaltigen Unwillenssturm, als man in dem vom Patriarchen herausgegebenen heiligen Buche, das die Tradition der Kirche enthielt, solche unkluge Parteilichkeit und aufserdem bis dahin unerhörte Ansichten z. B. über den Antichrist wahrnahm [2]. Der Patriarch Neophytos erliefs deshalb im August 1802 ein öffentliches Schreiben, in dem der Sachverhalt dargestellt, die interpolierten Stellen namhaft gemacht und mit der Aufforderung geschlossen wurde, jeder Leser solle die seelengefährlichen Ausführungen des Theodoritos aus seinem Exemplar des Pidalion streichen. Uns aber interessiert besonders folgender Passus des Schreibens: *μὲ ἕνα τρόπον σοφιστικὸν ἀνακαινίζει τὰ παλαιὰ σκάνδαλα, ὅπου ἠκολούθησαν ἐν τῷ ἁγίῳ Ὄρει περὶ τῶν μνημοσύνων, τὰ ὁποῖα, χάριτι Χριστοῦ καὶ ἦτον καὶ εἶναι κατασεσιγασμένα εἰς καιρόν, ὅπου ἡ τοῦ Χριστοῦ ἁγία ἐκκλησία προνοουμένη τῆς κοινῆς εἰρήνης τῶν μοναχῶν διὰ τριῶν συνοδικῶν γραμμάτων αὐτῆς μὲ φρικτὰς ἀρὰς ἐμπόδισεν, ἵνα μὴ κινηθῇ τινας, οὔτε νὰ εἰπῇ, οὔτε νὰ γράφῃ περὶ τούτων* [3]. Glücklicherweise erneuerten sich die

1) *Πηδάλιον*, Ausgabe von 1800, S. 184.

2) Theodoritos schrieb auch einen Kommentar zur Offenb. Joannis, der aber von der Kirche verboten wurde. Vgl. Sathas, *Νεοελλ. Φιλ.*, S. 619. Die Ansichten des Pidalion über den Antichrist kommen also nicht auf Rechnung des Nikodimos und seines Genossen, wie Pichler annimmt. a. a. O. I, 487.

3) Das Schreiben vor der zweiten, korrigierten, Ausgabe des Pidalion, Athen 1841.

alten Streitigkeiten nur in geringem Umfange. Die Sache spielte sich mehr in Intriguen gegen Personen ab. Neben Nikodimos vertraten damals, übrigens gemäſsigt, den Standpunkt der Kolywaden die *κοινοὶ πνευματικοὶ Ἁγίου ὄρους* Parthenios und *Ἱερόθεος* [1], auf Chios der frühere Erzbischof von Korinth Makarios, der auf dieser Insel im Ruhestand lebte [2]. Jerotheos wurde nun in der ärgerlichsten Weise von einem Diakonen aus Esfigmenu angegriffen, also aus demselben Kloster, dem auch Theodoritos angehörte. Die Szynaxis des heiligen Berges nahm daraus Anlaſs, ein *γράμμα ἐνσφράγιστον καὶ ἐνυπόγραφον* am 19. Mai 1807 auszugeben, um diesen und andere Verleumder darin zu strafen [3]. Den Nikodimos aber suchte man in den Ruf zu bringen, als ob er über das Abendmahl nicht orthodox dächte. Um das zu erreichen, öffnete man einen Brief, den Nikodimos über die Abendmahlslehre nach Konstantinopel geschrieben und der, wie es scheint, auch eine Darstellung der protestantischen Abendmahlslehre enthielt, und fügte in diesen Brief die Worte „*ἔγωγε τῷ ἀνωτέρῳ*“ ein, wodurch Nikodimos seine Zustimmung zu der ketzerischen Lehre ausdrücken sollte. Doch wurde der Zusatz als solcher erkannt, Nikodimos beklagte sich bei der Szynaxis und erhielt von dieser eine glänzende Rechtfertigung durch das schon oben angeführte Ausschreiben der Gemeindevertretung, das in der Kirche von Protaton öffentlich verlesen wurde [4].

Was an dem Vorwurf wahr gewesen, ist nicht gewiſs; das aber steht fest, viele der Kolywaden, namentlich Makarios, legten einen besonderen Wert auf möglichst häufigen

1) Letzterer hat auch eine längere Schrift in Briefform an das Patriarchat im Jahre 1808 geschrieben, von der ein Privatcodex in Iwiron eine Abschrift enthält.

2) Vgl. *ὁμολ. πίστ.*, S. 46 ff. und die oben citierte Akoluthie des Makarios.

3) Vgl. *ὁμολ. πίστ.*, S. 46 ff. Aus diesem Briefe erfahren wir, daſs die Partei des Nikodimos auch „*φαρμασόνοι καὶ αἱρετικοὶ καὶ κακοδόξοι*“ gescholten wurde. Das erstere Wort ist aus „franc-maçon“ verdorben und dient noch jetzt als Scheltname für die Protestanten.

4) *ὁμολ. πίστ.*, S. 76 ff. Dort auch der ganze Brief abgedruckt.

Abendmahlsgenuſs. Makarios hatte schon 1783 darüber ein eigenes Buch herausgegeben, das den Titel führt: *Περὶ τῆς συνεχοῦς μεταλήψεως κτλ.* Dieses Werk wurde vom Patriarchen Prokopios auf die Denunciation eines Ajioriten hin verboten und erst von Neophytos VII. wieder erlaubt [1]. Doch hatte sich Athanassios Parios in seiner oben genannten Streitschrift, auch der *ἀόρατος πόλεμος* [2] ähnlich ausgesprochen. Diese Meinung der strengen Ajioriten kann uns nicht befremden, wenn wir uns erinnern, daſs auch sonst schon von der Mystik das heilige Abendmahl in ihre Kreise gezogen ist.

Übrigens machten die Kolywaden durch Nikodimos mit Geschick und Erfolg für ihre Sache geltend, daſs Gott sich zu dem inzwischen verstorbenen Makarios als zu einem Heiligen bekannt habe, denn dessen Gebeine und Kleidungsstücke begannen in Chios Wunder zu thun [3].

Der Kolywastreit, den ich darum weitläuftiger behandelt, weil er uns so klare Blicke in das innere ajioritische Leben thun läſst, verschwand mit den zuletzt genannten Intriguen

---

1) Dieses Buch ward fälschlich dem Nikodimos zugeschrieben (Szathas a. a. O. S. 626 u. a.), oder dem Athanassios Parios, so hörte ich auf dem heiligen Berge, oder dem *Νεόφυτος Καψοκαλυβίτης* (so Jedeon noch a. a. O. S. 156). Indessen enthält die Akoluthie des Makarios die *ἀθώωσις* des Buches (S. 30f.), die an diesen gerichtet ist, so daſs auch Jedeon jetzt seine Meinung geändert hat. Vgl. *Ἐκκλησιαστ. ἀλήθεια ἔτος Η' ἀριθμ.* III, S. 28. Doch verrät dieser Schriftsteller nicht das rechte Verständnis für die Lehre von der *συνεχὴς μετάληψις*, wenn er dieselbe eine *μανία* nennt. „*Ἄθως*“, S. 156.

2) Vgl. S. 232ff. Athanassios aber beklagt sich noch in seiner sehr gewandt geschriebenen *ἐπιτομὴ εἴτε συλλογὴ τῶν θείων τῆς πίστεως δογμάτων*, Leipzig 1806, daſs die Verfolgung der Anhänger des Makarios nicht nachgelassen. *Πόρρω ἀποπέμπονται τοῦ θείου δείπνου οἱ βουλόμενοι εἰσελθεῖν, οὐχ ὅτι ἔνδυμα οὐκ ἔχουσι γάμου .. ἀλλ' ὅτι πυκνῶς καὶ οὐ διὰ πολλῶν ἡμέρων, ὡς δῆθεν ὁ διὰ πλειόνων ἡμερῶν προσερχόμενος ἀξίως προσέρχεται, ὁ δὲ δι' ὀλίγων ἡμερῶν, ἀναξίως*, S. 373, Anm. 1.

3) *ὁμ. πίστ.*, S. 48. Die Akoluthie zählt zwölf Wunder des heiligen Makarios auf.

aus der Welt. Nach fünfzehn Jahren hatte der griechische Freiheitskampf begonnen, da haben die Ajioriten gezeigt, dafs sie, die Heimat- und Vaterlandslosen, für Heimat und Vaterland bereit sind das Leben zu lassen.

Anhang I.

Ich füge hier die Erklärung einiger Namen von Klosterbeamten an, und zwar der am meisten vorkommenden.

Dem Namen *ἀρχιμανδρίτης* entspricht kein Amt, es ist lediglich ein Titel, der vom Patriarchen verliehen werden kann. Und zwar erhalten denselben fast regelmäfsig die Igumenen der Kinowien und die älteren und angesehenen Proigumeni der idiorrhythmischen Klöster. Findet die *χειροθεσία* durch den Patriarchen selbst statt, so wird der Archimandrit dadurch ein *ἀρχιμανδρίτης τοῦ Ἁγιωτάτου, πατριαρχικοῦ, Ἀποστολικοῦ καὶ Οἰκυμενικοῦ θρόνου* und nimmt dadurch einen höheren Rang in der Zahl der Archimandriten ein. Die Abzeichen für diese Würde sind ein Kreuz, das an einer Kette auf der Brust getragen wird und bei Priestern das *ἐπιγονάτιον*, das die Archimandriten gleich den Erzpriestern bei den liturgischen Feiern tragen dürfen. Die Ernennung zum Archimandriten erfolgt durch Pergamenturkunde [1].

Die den Epitropen oder dem Igumenos neben- oder untergeordneten Beamten sind nun folgende.

Als einer der ersten ist der Dikaeos [2] zu nennen. Er ist der Vertreter der Epitropen und des Igumenos und nach diesen der erste im Kloster. Er ist auch häufig der Kassierer. Ihm liegt die Beaufsichtigung der öffentlichen Arbeiten, die Fürsorge für die Fremden und die Erziehung der *δόκιμοι* ob. Auf Ajion oros haben nur die *ἰδιόῤῥυθμα* einen *δικαῖος*. Anders das

---

1) Ich habe eine solche gesehen und abgeschrieben in Esfigmenu. Eine solche ist abgedruckt in *Περιήγησις ἱστορικὴ καὶ βιογραφία Διονυσίου Πύῤῥου* (Athen 1848), S. 93. — Für Iwiron nennt das Subskribentenverzeichnis des Kipos Chariton von 1819 fünf Archimandriten. Irrig über das Ganze Pischon a. a. O. S. 47.

2) Es ist *δικαῖος* zu accentuieren, nicht *δίκαιος*.

Szinaikloster [1]. In den Kinowien vertritt die Stelle des *δικαῖος* der *οἰκονόμος*. Für die Einführung eines solchen hat das Ewcholojion auch noch eine *τάξις* [2].

Den ersten im Kloster nahe steht auch der *σκευοφύλαξ*. Diesem sind namentlich die Schätze des *σκευφυλάκιον* anvertraut, nämlich seltene oder kostbare Handschriften, Urkunden, die sich auf die Verhältnisse des Klosters beziehen, die kirchlichen Geräte und Gewänder und die Reliquien. Der oberste Sekretär der Verwaltung ist der *γραμματεύς*, dem zuweilen noch ein *ὑπογραμματεύς* zur Seite steht. Der *γραμματεύς* besorgt in kleinen Klöstern auch die Geschäfte des Bibliothekars.

Den kirchlichen Beamten kann man als ersten voranstellen den *πνευματικός*, der die Beichte der Väter hört. Doch wohnen die *πνευματικοί* auch häufig in den Skiten. Der Beamte, der die Kirche und die Ordnung der Gottesdienste nach den Ordnungen des Klosters besorgt und leitet, heifst in einigen Klöstern *ἐκκλησιάρχης*, in anderen *τυπικάρης*. Schon *Χρύσανθος* scheint zwischen beiden Titeln keinen Unterschied zu kennen. Der *τυπικάρης*, sagt er, *βάλλει εἰς τάξιν τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἀκολουθίαν καὶ διορίζει τὰ τροπάρια, τοὺς κανόνας, τὰ ἀναγνώσματα καὶ τοὺς βίους τῶν ἁγίων, διὰ νὰ μὴ γίνεται ταραχὴ καὶ σύγχυσις εἰς τοὺς ψάλτας καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν* [3]. Die niederen kirchlichen Bediensteten führen den Namen *ἐκκλησιαστικοί*. Wird einem *ἱερομόναχος* eine Kirche zu spezieller gottesdienstlicher Versorgung übergeben, denn im *καθολικόν* wechselt der Dienst wochenweise, so erhält er den Namen *προσμονάριος*. So hat jedes besondere Panagienbild für sein *παρεκκλήσιον* einen *προσμονάριος*, auch die Kirche des *κοιμητήριον* u. s. w. [4]. Doch kann dieser Titel auch in der „Welt" vorkommen, wie viele andere natürlich, z. B. *κανονάρχης*, *βηματάρης*, die ich darum hier übergehe.

Für die tägliche Austeilung der Lebensmittel sorgen der *τραπεζάρης* und der *δοχειάρης*. Der erstere, der auch *κελλάρης* [5] oder *κελλαρίτης* [6] heifst, giebt täglich Brot und Wein heraus, der Dochiaris die täglichen Rationen von Öl und getrocknetem Fisch.

Einen sehr wichtigen Posten hat der *ἀρχοντάριος* oder *ἀρ-*

---

1) Periklis Grigoriadis a. a. O. S. 195.
2) Ewchol., S. 184.
3) *Συνταγμάτιον κτλ.*, 2. Aufl., S. 66.
4) Die Definition von *προσμονάριος* im Proskynit v. Dochiariu, S. 29: „*μέ τὸ νὰ προσμένῃ*". Ein *προσμονάριος τοῦ κοιμητηρίου* im Subskribentenverzeichnis des *Ἑορτοδρόμιον* von 1836.
5) Pischon a. a. O. S. 43.
6) Ewcholoj. bei der *τάξις* für den *κελλαρίτης*.

χοντάδης inne, d. h. dem die Sorge für die Beköstigung der Fremden im *ἀρχονταρίκιον* übertragen ist [1]. Ihm sind meistens mehrere Diener zur Hilfe gegeben. Fremde, die gerne *δόκιμοι* werden möchten, läſst man wohl im *ἀρχονταρίκιον* eine Vorprobe abmachen. Der *θυρωρός* oder *πορτάριος* [2] oder *πυλωρός* ist der Thorwächter. Er hat häufig einen Kramladen. *Ἀρσενάριος* heiſst der Vorsteher der Werft und des Hafens. Auf diesem Posten begegnet man zuweilen alten Seeleuten, die aller Herren Länder gesehen haben. Herrscher im *καμπανάριον* oder *κωδωνοστάσιον* ist der *καμπανάριος* oder *καμπανιστής*. Der *κοναχτσῆς* vermittelt den Verkehr des Klosters mit seinem *κονάκι* in Karyes, wo er auch seine Wohnung hat. Der *βορδονάρης* endlich sorgt für das Wohl der *βορδώνια* [3] oder *μουλάρια*, der Maulesel.

Anhang II.

Zur Bedeutung des Nikodimos für die griechische Kirche.

Nikodimos, oder mit seinem weltlichen Namen Nikolaos, ist geboren 1748 in Naxos. Er kam 1775 auf den heiligen Berg und nahm das kleine *σχῆμα* in Dionyssiu. 1783 wurde er *μεγαλόσχημος* in einer Skiti von Pantokratoros. Die letzten Jahre seines Lebens bewohnte er als Unterthan der Lawra das *κελλίον τοῦ Ἁγίου Γεωργίου*, meist *τὸ Σκουρτάδικο* genannt, das über Karyes liegend, dieses, Szerai, Kutlumussi, Iwiron, Berge und Thäler und ein schönes Stück blauen Meeres übersehen

---

1) Die Fremdenwohnung, meist ein ganzes Haus mit Zimmern für Vornehme und Geringe, heiſst *ἀρχονταρίκια* oder: *λίκια* oder *ἀρχονταρίκι* vulgär. „*Τὰ ἀρχονταρίκια ἤτοι τὰ ὀσπήτια, εἰς τὰ ὁποῖα ἀναπαύονται οἱ εὐλαβεῖς προσκυνηταὶ καὶ ὅσοι ξένοι ἀπεράσουσιν*“. Prosk. v. Doch. S. 36. Im besseren Griechisch sagt man auch *ξενῶνες* oder *τὰ ξενοδοχεῖα*. Prosk. der Lawra, S. 23.

2) So schon 1365. Müller und Miclosich, act. et dipl. I, 442. Nikiphoros der Chiot schreibt *πορτάρης*. a. a. O. S. 261.

3) Dieses Wort bereits in einem Chrysobull des Alexios Komninos für das Joanniskloster auf Patmos, Pandora, XV, S. 549, doch hier von *μουλάρια* unterschieden: „*μουλαρίων, μεσομουλαρίων, βορδωνίων, μεσοβορδωνίων*“.

läfst. Hier starb Nikodimos am 14. Juli 1809. Hier zeigt man auch noch seinen Schädel den Pilgern und Fremden als Reliquie [1].

Das Ansehen des Nikodimos in der griechischen Kirche ist nun ein sehr grofses. Er gilt für eine Säule der Orthodoxie. Die σύναξις des heiligen Berges stellte ihm, als er infolge seiner Stellung im Kolywastreit der Ketzerei verdächtig geworden war, folgendes Zeugnis aus: Ἡμεῖς γὰρ ἅπαντες ὁμοφώνως κηρύττομεν αὐτὸν καὶ ὁμολογοῦμεν εὐσεβέστατον καὶ ὀρθοδοξότατον καὶ τῶν δογμάτων τῆς τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίας τρόφιμον, καθὼς καὶ ἐκ τῶν ἱερῶν καὶ κοινοφελῶν συγγραμάτων αὐτοῦ ἀποδεικνύεται, μέσα εἰς τὰ ὁποῖα οὐδὲν φρόνημα αἱρετικὸν περιέχεται καὶ καθὼς ἡμεῖς ὁμολογοῦμεν αὐτὸν ὀρθόδοξον, οὕτω καὶ ὑμεῖς ἅπαντες νὰ τὸν γνωρίζετε, ὡς τοιοῦτον ὄντα τῇ ἀληθείᾳ [2]. Grigorios V. schrieb ihm in den anerkennendsten Ausdrücken für seine schriftstellerische Thätigkeit [3]. Szathas, jedenfalls eine Autorität in der neugriechischen Litteratur, sagt von den Schriften des Ajioriten: τὰ δὲ πολυάριθμα αὐτοῦ συγγράμματα οὐκ ὀλίγον συνετέλεσαν εἰς κραταίωσιν τῆς ὀρθοδοξίας, ὠφελείας ἀνυπολογίστου τοῦ ἡμετέρου ἔθνους πρόξενα γενόμενα [4]. Jedeon, der auch die Verdienste unseres Mönches wohl zu würdigen weifs, fafst doch nicht ganz treffend sein Urteil über denselben dahin zusammen: ... ὁ Νικόδημος ἦν ἐγκυκλοπαίδεια τις τῆς τῶν κατ' αὐτὸν χρόνων ἁγιορειτικῆς παιδεύσεως [5]. Oder wollte der Verfasser doch nicht, wie es aber den Eindruck macht, des Nikodimos Gelehrsamkeit auf Kosten von dessen Urteilskraft betonen? Wie sehr Nikodimos von seiner Kirche geschätzt ist, beweist am besten, dafs fast alle seine Schriften gedruckt sind und viele Auflagen erlebt haben und noch erleben. In der griechischen Kirche aber druckt man Bücher nicht der Wissenschaft

1) Eine Biographie des Nikodimos, die indessen nicht viel mehr als Daten enthält, findet sich im Synaxaristis. Auch bei Szathas abgedruckt. a. a. O. S. 624 ff. Bildnisse des Nikodimos im Szynaxaristis und im Kipos Chariton mit folgenden Stichen:

Τίς Νικόδημος οὗτος, οὗ κλέος μέγα;
Ἐν ὀρθοδόξοις καὶ σοφοῖς Ὄρους Ἄθω;
Ὅς τὴν δὲ βίβλον εὐφυῶς τάξεν φίλε;
Νάξιος ἀνήρ. εὖ γε τῆς εὐφυΐας!

2) ὁμολογία πίστεως, S. 89, in dem öffentlichen Brief der Szynaxis, den wir oben erwähnt haben.

3) Einleitung zum κῆπος χαρίτων und zur Χρηστοήθεια τῶν Χριστιανῶν, Ven. 1803.

4) a. a. O. S. 626. Dort auch das Verzeichnis der Schriften, das aber nicht ganz fehlerlos ist.

5) a. a. O. S. 216.

halber, sondern wenn sie sich als *ψυχωφελέστατα* erweisen, wie es auf so vielen Büchertiteln zu lesen ist.

Unser Ajiorit ist von aufserordentlicher Belesenheit in den Vätern seiner Kirche. Zu diesem Studium mufs er alle Klosterbibliotheken des Athos durchforscht haben, denn namentlich im Szynaxaristen zeigt er grofse Vertrautheit mit dem Inhalt derselben. Er ist auch ziemlich bewandert in der Terminologie der alten Philosophen seines Volkes. Nicht unberührt blieb er ferner von dem Hauch abendländischer Bildung, der mit Ewjenios Wulgaris und seinen Schülern über den heiligen Berg ging. Er leiht sogar ganz gern von den Naturwissenschaften, wo es seinen Gedanken helfen kann. Doch gilt ihm als oberstes Kritirion der Wahrheit die Übereinstimmung mit der Schrift und den Vätern, namentlich aber mit der ersteren. So kann er sagen: „*ἄφες τοὺς νεωτέρους φυσικοὺς καὶ μεταφυσικοὺς νὰ λέγουσιν, ὅτι ἡ οὐσία τῆς ψυχῆς εὑρίσκεται εἰς τὸν ἐγκέφαλον καὶ εἰς τὸ τοῦ ἐγκεφάλου κωνάριον... Τὸ διδασκαλεῖον τῶν γραφῶν καὶ τῶν ἱερῶν πατέρων εἶναι ἀληθέστερον ᾿πὸ τὰ διδασκαλεῖα τῶν ἀνθρώπων* [1]. Ebenso streng auch verfährt er im Szynaxaristen mit den Heiligenlegenden, die der Schrift widersprechen. Er korrigiert dieselben oder läfst die durch die Schrift als Unwahrheit dargestellten Teile fort [2]. In der Auslegung der Schrift aber ist Nikodimos von dem Dogma seiner Kirche abhängig. Wenn sich unser Ajiorit auch auf verschiedenen Gebieten der Theologie versucht hat, so besteht seine Hauptbedeutung doch darin, dafs er die Weltanschauung der Hesychasten des 14. Jahrhunderts wieder erneuert, auf moderne Grundlagen gestellt und mit der allgemeinen Mönchsaskese zu einer Lebensordnung verarbeitet hat. Um seine Meinungen geschichtlich zu stützen, gab er mit seinem Freunde *Μακάριος Νοταρᾶς*, dem mehrfach genannten Erzbischof von Korinth, die sogenannte Philokalia [3] heraus. Dieses Werk, ein Foliant von über 1000 Seiten, enthält ein immenses Material zur Geschichte der Mystik der griechischen Kirche. Namentlich sind es die Schriften der grofsen Hesychasten, die er darin veröffentlicht. Für die Neuzeit hat er seine Gedanken nun systematisch und nicht ohne Geschick zusammengefafst in seinem *Συμβουλευτικόν* [4], das wie ein grofser Brief an seinen

---

1) *Συμβ.*, S. 151.

2) Einleitung zum Szynaxaristis, Ausgabe von 1868, Bd. I, S. *ιθ'*,

3) *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν Νηπτικῶν συνερανισθεῖσα παρὰ τῶν ἁγίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν, ἐν ᾗ διὰ τῆς κατὰ τὴν πρᾶξιν καὶ θεωρίαν ἠθικῆς φιλοσοφίας ὁ νοῦς καθαίρεται, φωτίζεται καὶ τελειοῦται ... ͵αψπβ' Ἐνετίῃσιν*, 1782, *παρὰ Ἀντωνίῳ τῷ Βόρτολι*. fol.

4) Der volle Titel des Buches lautet: *Ἐγχειρίδιον συμβουλευτικὸν*

Vetter, den Mitropoliten Jerotheos von Joannina, gerichtet ist und den Zweck hat, die darin erörterten Lebensanschauungen auf die Weltgeistlichkeit zu übertragen. Doch denkt er auch mit Ernst daran, seine mystische Askise, sogar deren gröſstes Geheimnis, die *νοερὰ προσευχή*, dem Volk zu übermitteln. Er antwortet auf die von ihm selbst aufgeworfene Frage: *πῶς γράφω ἐκεῖνα, ὁποῦ εἶναι ἴδια τῶν ἔξω τοῦ κόσμου ζώντων μοναχῶν, εἰς ἕνα ἀρχιερέα ὁποῦ ἀναστρέφεται ἐν τῷ κόσμῳ καὶ τοῖς ἐν κόσμῳ;* Gott sei ein Geist, daher könne ihm auch nur mit dem Geist gedient werden. Das geschehe am meisten durch die *νοερὰ προσευχή*, die der Apostel Paulus allen Menschen mit seinem *ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε* (1 Thess. 5, 17) geboten habe. Auch Grigorios Szinaitis und Palamas hätten nicht allein auf Ajion oros, sondern bis nach der Walachei ihre Lehre verbreitet [1]. Für die Allgemeinheit sind die Gedanken auch ausgeführt, nämlich in dem *ἀόρατος πόλεμος* [2]. Die Systematik ist hier der Gemeinverständlichkeit geopfert. Doch fehlte es damals wie auch jetzt dem *τάγμα τοῦ Ἁγίου Βασιλείου* an Tertiariern, welche die Kluft zwischen der Möncherei und der Welt überbrücken konnten. Es lag auch in der Mystik des Ajioriten ein stiller Protest gegen die Herrschaft des Kultus und darum ein Leben schaffendes Moment. Aber im Orient versandet jede Quelle, wenn ihr Strom nicht mit elementarer Gewalt daherbraust oder Gold in seinem Bette führt. Das erste paſst nicht zum weltentrückten Mystiker, das andere nicht zu einem armen ehrlichen Mönch, wie Nikodimos Ajioritis einer war.

περὶ φυλακῆς τῶν πέντε αἰσθήσεων, τῆς τε φαντασίας καὶ τῆς τοῦ νοὸς καὶ καρδίας, καὶ περὶ τοῦ ποῖαί εἰσιν αἱ πνευματικαὶ καὶ οἰκεῖαι τοῦ νοὸς ἡδοναί, συντεθὲν μὲν πρότερον καὶ ἐπιδιορθωθὲν ὕστερον παρὰ τοῦ ἐν μοναχοῖς ἐλαχίστου Νικοδήμου Ἁγιερείτου. Νῦν δὲ πρῶτον τύποις ἐκδοθὲν διὰ φιλοτίμου δαπανῆς τοῦ Πανιερωτάτου Ἐλλογιμωτάτου τε καὶ Θεοπροβλήτου Μητροπολίτου, ἁγίου, Πρώην μὲν Εὐρίπου, νῦν δὲ Ἰωαννίνων, κυρίου κυρίου Ἱεροθέου τοῦ Ναξίου, οὕτινος χάριν καὶ συνετέθη. 1801. Ohne Druckort; wahrscheinlich ist derselbe Wien. Neue Auflage in Athen 1885.

1) *Συμβ.*, S. 179 ff.

2) *Βιβλίον ψυχωφελέστατον, καλούμενον ἀόρατος πόλεμος, συντεθὲν μὲν πρὶν παρά τινος σοφοῦ ἀνδρός, καλλωπισθὲν δὲ νῦν καὶ διορθωθὲν .. παρὰ .. Νικοδήμου.* Ven. 1796. Neuerdings wieder in Ven. aufgelegt.

ANALEKTEN.

1.

Zur Geschichte der Brüder vom gemeinsamen Leben.

Bisher unbekannte Schriften von Geert Groote, Johannes Busch und Johannes Veghe.

Mitgeteilt

von

Prof. Dr. **Ludwig Schulze**

in Rostock.

I.

Zu Geert Groote's bisher unbekannten Schriften.

Bisher ist es noch immer nicht möglich gewesen, die Schriften des um die Belebung der Kirche des 15. Jahrhunderts in den Niederlanden und in weitesten Kreisen über dieselben hinaus, namentlich im nördlichen Deutschland, so hochverdienten und einflufsreichen, mit Recht als des Grofsen zubenannten Gerhard zu sammeln und herauszugeben. Wenigstens seine sämtlichen Briefe verdienten einen besonderen Abdruck um ihres bedeutsamen und schönen, tief ergreifenden Inhalts willen. Jetzt liegen sie — ob alle, ist auch fraglich — in verschiedenen Sammlungen vor, von Acquoy (Amsterdam 1857), von de Ram (zuerst in den Bulletins de la Commission royale d'histoire II, 1, serie 3, und speziell Brüssel 1860), von Nolte (in der theologischen Quartalschrift XXII, 2) und a. a. O.

Um das Sammeln und Aufspüren der Schriften haben sich die beiden holländischen Forscher Th. A. und J. Clarisse ein

ganz besonderes Verdienst erworben durch die zahlreichen Abhandlungen in Kist en Royards archief voor kerkelijke geschiedenis seit 1829 bis 1837 unter dem Titel: over den geest en de denkwijze van Geert Groote, kenbaar uit zijne schriften. Trotz dieser gründlichen Studien mufs aber noch der neueste Forscher auf diesem Gebiete D. Carl Hirsche in seinem inhaltreichen, von umfassendsten Studien zeugenden Artikel über die Brüder vom gemeinsamen Leben in Herzog's Realencyklopädie (II, 690) sich dahin äufsern: „Auch nicht einmal eine genaue Kenntnis der Anzahl und Titel seiner Werke steht uns zugebote. Die Quellenschriftsteller, welche die beste Kunde hatten, begnügen sich neben der namentlichen Hervorhebung einzelner Werke mit allgemeineren Angaben; die späteren, wie Trithemius, Revius, Fabricius, Foppeus haben entweder nachweislich lückenhafte oder offenbar fehlerhafte Verzeichnisse, und auch durch Clarisse's Bemühungen ist die litterargeschichtliche Frage noch nicht völlig aufgeklärt." Doch beschränkte sich Hirsche selbst ebenso wie der neueste Biograph K. Grube in seiner quellenmäfsigen Darstellung: Gerhard Groot und seine Stiftungen (Köln 1883) auf die Besprechung der durch den Druck bekannt gewordenen Schriften, aus welchen beide, jener in der Ursprache, dieser in der Übersetzung trefflich gewählte Proben und Mitteilungen machen.

Es ergiebt sich hieraus, dafs jeder, auch der kleinste Beitrag willkommen sein mufs, welcher zur Aufhellung des litterarischen Nachlasses dient.

Unter den von Clarisse aufgezählten Schriften Gerhards, die er trotz aller Mühe nicht alle habe auffinden und kennen lernen können, zählt er Bd. I, S. 357 a. a. O. zwei auf:

> „de vita in communi degentium" und „de institutione novitiorum".

Zu diesen beiden fügt er dann:

> „mij nog geheel onbekend gebleven".

Was die zweite der genannten Schriften anlangt, so ist sie nicht dieselbe, welche auch speculum monachorum genannt und oftmals, aber fälschlich dem Gerhard Groote beigelegt ist. Eine solche stammt vom heiligen Bernhard; aber auch andere haben ein solches verfafst.

Auch sonst führen die genannten Forscher nach Clarisse's Aufzählung diese Schrift de institutione noviciorum an; und in einer Liste von Handschriftsammlungen aus Utrecht nennt er ebenfalls diese Schrift, mit dem Zusatz: het is ons nog niet voorgekomen.

Dem Schreiber dieses ist es bei seinen Quellenforschungen durch eine ihm jüngst in die Hände gefallene alte Handschrift gelungen, über diese Schrift einige Aufklärung zu verbreiten.

In einer auf der Berliner Königlichen Bibliothek befindlichen Handschrift (Msc. lat. 355) aus dem Hamerslebener Kloster stammend, befindet sich unter vielen anderen Stücken auch eine drei und eine halbe Quartseite umfassende Schrift mit dem Titel: Informatio noviciorum Gherardi Groot. Es lag ja nahe, an die bei Clarisse und sonst erwähnte Schrift Gerhard's zu denken. Das Kloster, welchem die Handschrift angehört hat, ist das in der Provinz Sachsen gleichweit von Halberstadt und Helmstädt liegende Kloster zum h. Pankratius, vom Bischof Reinhard von Halberstadt bei der Kirche zu Osterwiek 1108 mit regulierten Augustiner-Chorherren besetzt; sehr bald reich ausgestattet, ward es 1112 nach dem nahen Hamersleben verlegt; der berühmte Hugo von St. Victor brachte hier 1115 seine Probezeit zu; und da auch Papst Paschalis II. sich dieser neuen Propstei wohlwollend annahm, ward dies Kloster eine Erziehungsanstalt für alle Augustinerklöster der Umgegend. Später sollte es durch Joh. Busch, damals Prior in Sulta bei Hildesheim, visitiert werden, doch kam es erst 1452 dazu, und 1456 wurde es in die Windsheimer Kongregation einverleibt [1]. Es hielt sich bis zur Säkularisation 1804 [2]. Aus diesem Kloster stammt unsere Handschrift. Bei der engen Beziehung mit den Windsheimer Klöstern und den dortigen Ordensbrüdern konnten Schriften von Gerhard leicht hierher kommen. Viele Handschriften sind von dort nach Helmstädt und später nach Wolfenbüttel gekommen. Unter anderen die für die Werke Gerson's so wichtige, von Hirsche in seinen Prolegomenen zu des Thomas Imitatio besprochene (Bd. I, S. 302—306), aus dem Ende des 15. oder Anfang des 16. Jahrhunderts.

Unsere Handschrift enthält Stücke, welche nach den Unterschriften in den Jahren 1478—1484 geschrieben sind. Und da sie auch die Schrift von Busch: „Liber de origine modernae devotionis“ und andere Schriften, Briefe und Reden von J. Busch enthält, so ist sie für unsere Schrift des Gerhard ein wichtiger und zuverlässiger Zeuge.

Die Überschrift der Abschrift wie das in dem Codex voranstehende Inhaltsverzeichnis nennen Groot als Verfasser. Die Unterschrift lautet nach dem Amen am Schlufs: Haec omnia ex[a] Gerardi Groot. Ist auch diese Abkürzung uns unbekannt, so

1) Darüber Busch, Liber de reform. monast., cap. XXXI (neue Ausgabe von K. Grube), p. 485–487.

2) Über das Kloster zu vergleichen Acquoy, Het Klooster te Windesheim III (1880), p. 142 f., und die dort angeführten Quellen und Schriften. Dazu noch St. Kunze, Geschichte des Augustinerklosters Hamersleben, nebst alten historischen Nachrichten u. s. w. nach ungedruckten Urkunden und Handschriften, Quedlinburg 1835.

wird doch auch hier noch einmal mit Bestimmtheit der Verfasser genannt. Vielleicht aber erklärt sich auch diese Abkürzung, wenn die folgenden Aufstellungen als richtige anerkannt werden.

Die Freude, in diesem kleinen Schriftstück endlich die bisher vermiſste Schrift Groote's gefunden zu haben, war eine vergebliche. Bei genauerer Untersuchung ergab sich zwar durchweg der aus den Schriften Gerhard's bekannte Geist und seine Denkweise auch in diesem Schriftstück. Aber unbekannt war es doch bisher nicht. Nach längerem Suchen fanden wir es schon in den allerdings seltenen und wenig verbreiteten von de Ram in der zuvor genannten Zeitschrift abgedruckten Briefen S. 78, und zwar in dem dritten unter der Überschrift: Epistola seu dicta quaedam Magistri Gerhardi magni de novo monacho. In einer anderen von D. Hirsche verglichenen Handschrift aus einer Bibliothek des Karthäuserklosters St. Barbara in Köln, lautet die Überschrift des betreffenden Briefes: Epistola M. G. Groot ad novicium quendam ordinis cartusiensis, also wie die Überschrift des ersten der von de Ram veröffentlichten Briefe, und zwar von späterer Hand, welche einen groſsen Teil der Handschrift durchkorrigiert hat.

Daraus ist ersichtlich, daſs 1) dieses Schriftstück auch sonst mehrfach um seines wichtigen Inhalts willen abgeschrieben und verbreitet worden ist; daſs 2) es eigentlich kein Brief ist, daher auch die Überschrift bei de Ram lautet epistola seu dicta quaedam, und in unserer Handschrift informatio; oder wenn dieses Schriftchen ursprünglich in Form eines solchen Briefes und zwar an denselben Empfänger wie der erste Brief ausgegangen war, so konnte es doch auch allgemein für sich selbständig als eine wichtige Zurechtweisung für junge Mönche abgeschrieben und verbreitet werden.

Ob diese Schrift vielleicht auch ursprünglich von Gerhard für Novizen entworfen und dann erst seinem Brief angefügt, oder nachgesendet war, dürfte sich schwer entscheiden lassen. Doch ist zu beachten, daſs Gerhard bei der eigentümlichen Stellung zu dem Klosterleben, welche er einnahm, und mit welcher sich die Eigentümlichkeit der von ihm gebildeten Gemeinschaften der Brüder vom gemeinsamen Leben und der Windsheimer Regel bildet, auch vielfach Anlaſs gehabt haben wird, seine Grundsätze und Anweisungen für Klosterleute aufzustellen. Nun erklärt sich auch vielleicht die zuvor noch offen gelassene Abkürzung am Schluſs unserer Handschrift, wenn wir ex^{a} auflösen in: ex epistola.

Aus dem Verzeichnis seiner Schriften wird demnach die bisher vermiſste de institutione noviciorum zu streichen resp. in dem genannten Briefe in anderer Form zu finden sein. Noch dürfte bei dieser Schrift Gerhard's bemerkt werden, daſs sie

mehrfache unverkennbare Übereinstimmungen mit Gedanken in den Schriften des Thomas a Kempis enthält, welche natürlich dieser vom Meister in sein rapiarium gesammelt und später in seinen Schriften verwendet hat. Wir erinnern auf S. 581 an Zeile 6. 9. 15; S. 583 Zeile 12. 13; S. 586 Zeile 8—12.

Wir lassen im folgenden den Text mit den Varianten des bei de Ram abgedruckten Brüsseler (B) und des von Hirsche verglichen Kölner (K) Codex folgen.

Informatio noviciorum gherardi grot [1].

Arduus [2] monachus debet esse humilior [3] oboediens suis superioribus et sensui suo [4] non inniti nec suae discretioni nec suae devotioni [5] vel exercitio spirituali, sed ea devotione et exercitio uti quam vel quod sui superiores suadent, quia hoc est securum et humile, et [6] fructuosum [7], ex eo quod quis hoc [8] suae voluntati renunciat. Nam perfectius est [9] minus bonum ex obedientia quam majus bonum [10] ex propria voluntate, et efficitur illud minus bonum majus bonum. Et [11] multi cadunt, qui sequuntur [12] propriam voluntatem et sunt quasi proprietarii se ipsos possidentes. Et comedat monachus quae sibi apponuntur et non sit singularis in jejunando.

Verba [13], praecepta et consilia debet monachus [14] recipere [15] a superiore prompta voluntate, ac si a Dominomet illa perciperet [16] et audiret. Nam Deus sua providentia sic ordinavit [17] ab aeterno, quod in tali opere [18] talis monachus per obedientiam talis superioris salvari debeat; et qui in hoc resistit, ordinationi

1) B: epistola seu dicta quaedam magistri gerhardi Magni de novo monacho. K: ep. M. G. Groot ad novicium quendam ordinis carthusiensis.
2) BK: novus.
3) BK: humiliter.
4) BK: suo sensui.
5) BK: nec suae devotioni fehlen.
6) BK: et hoc.
7) BK: fructuosum est.
8) B: et in hoc; K: in hoc enim.
9) BK: est facere.
10) BK: bonum fehlt.
11) K: Et fehlt.
12) B: qui propr. vol. seq.; K: qui propr. seq. vol.
13) B: Et verba.
14) B: mon. debet.
15) B: a sup. recipere; K: a suo sup.
16) B: a Domino Deo eamet perciperet; K: Deomet ea acciperet.
17) B: providit et ordinavit.
18) BK: tempore.

Dei resistit [1]. Non enim sine causa et utilitate magna [2] potestatem superior portat [3]; non enim haberet potestatem, nisi datum [4] esset sibi desuper. Etiam si superior malus esset, dummodo recte in oppositum divini praecepti minime praecipit [5]
5 audacter et confidenter superiori confide, et qualem te habet talem te reputa. Si te condemnaverit, et tu [6] condemna; si te justificaverit vel solverit in [7] virtute Dei et superioris et ejus meritis et justorum precibus solutum et justificatum habe. Cave ne superiorem judicaveris in factis suis [8], vel ad malum inter-
10 pretatus fueris; et omne verbum mentis tuae vel cogitationem quamcunque contra superiorem in suspicando quodcunque parvum malum de eo in factis suis [9] abhorre et projice [10] a te, sicut cogitationem fornicandi horres vel projicis [11], et suade menti tuae quod omnes tales certissime sint [12] a diabolo et laquei diaboli.
15 Item nec applaudas [13] nec admittas quemcunque monachum tibi dicentem mala de superioribus vel suadentem superiorem vel minus sapientem [14] vel minus bene agentem; nec admittas [15] quemcunque detrahentem, quia detractio est valde frequenter [16] in coenobitica vita.

20 Item si propter occupationem primi anni, propter addiscenda, minus fueris [17] devotus, aut propter quamcunque temptationem vel subreptionem diaboli tibi videtur, quod fueris minus utilis, minus fervidus vel minus bonus quam fuisti in saeculo, hoc pro nullo reputes. Nam illud saepe diabolus suggerit quum non est
25 verum. Et saepe homini, novicio [18] videtur quod sit minus utilis, quam ex praecedenti [19] et majori humilitate acquisita, per

---

1) B: ord. res. Dei.
2) K: magna utit.
3) B: superiones portant und den plur. im ff. haberent; K der singul.
4) BK: data.
5) B: praeciperet; K: non praeciperet.
6) BK: et tu fehlt.
7) B: te in; K: te virtute.
8) B: ne superiorem judicaveris vel ne facta sua judicaveris; K: ne superiorem vel ejus facta judicaveris.
9) B: malum de eo vel factis ejus; K: vel de factis.
10) BK: projicias.
11) B: abjicis.
12) BK: sunt.
13) B: applaudes nec admittes.
14) BK: sapienter.
15) B: admittes.
16) BK: frequens.
17) B: fueritis und ebenso im folgenden stets plur. in den Verben.
18) fehlt in BK.
19) BK: quam fuit in praecedente ex majore hum.

quam homo etiam [1] sua plus annihilat, quam prius fecit, et saepe hoc homini videtur ex majori lumine gratiae acquisito [2], qui melius mala sua cognoscit et se ipsum et defectus suos. Et unica responsione potest omnis talis tentatio excludi dicendo: „Domine, animam meam [3] et me ipsum tibi obtuli et meis [4] superioribus, et memet ipsum abnegavi propter te; et hoc est majus omnibus aliis, quae in mundo potui facere Nam me stabilivi, in mundo leviter cadere potui, hic cogor perseverantiae [5], et sum de omnibus mundi periculis securus [6].

Et cogites [7] quod saepe homo plus meretur, quum [8] est in minori fervore, quam quum est in majori [9]. At contra [10] est punctus merendi, quum quando Deus derelinquit hominem et retrahit manum suam, et homo manet vel confidens in Domino vel seipsum ipsum et omnem salutem suam Deo libere offerens, multum meretur [11], sciens quod infinita bonitas ejus eum in finem non derelinquet. Et ex omni tali et consimili tentatione homo talis sentiet notabile lucrum et proventum [12]. Et accedens ad servitutem Dei praepara animam tuam [13] ad tentationem, et [14] in nullo te frangat vel moveat, ut recedas a religione. Si majores tentationes, quas parvus [15] ignorasti, sentias confide, quia dulcis Dominus propter profectum tuum eas tibi dirigit, et gaudeas, quia dignus es pati pro Christo.

Nec te moveat qualiscunque sit ista [16] tentatio, sive in fide, sive in ariditate mentis, sive in infirmitate [17] corporis, sive in ineptitudine, accidia [18], hebetudine, et sic de aliis [19]. In omnibus sit Deus fortitudo, virtus, refugium in tuis [20] tribulationibus, et

1) BK: omnia.
2) B: acquisitae.
3) BK: omnia mea.
4) B: meis fehlt.
5) BK: perseverare.
6) B: ect.
7) BK: cogitetis.
8) BK: quando.
9) B: majori fervore.
10) BK: et tunc est.
11) BK: multum meretur fehlt.
12) BK: Nam beatus vir, qui suffert tentationem et accedens ad timorem.
13) BK: cor tuum.
14) BK: et ideo.
15) BK: prius.
16) B: temt. illa; K: illa tempt.
17) BK: infirmitatibus.
18) B: acedia.
19) et sic de aliis fehlt in BK.
20) fehlt in BK.

tuus superior. Nam quos diligit Deus, corripit, et fortes pugiles vult Deus agonisare et exercere, ut fortiores[1] reddantur.

Item, non te moveat, si videris aliquos monachos minus discretos, alios ingratos[2] et indoctos, alios remissos in bonis et
5 ardore, alios tentatos spiritualiter, alios carnaliter[3], alios quibuscumque modis vitiis[4] obnoxios. Claude oculos, in quantum potes, ad aliorum facta perscrutanda, quia difficile est valde et quasi[5] impossibile inquisitori[6] status aliorum et facta[7] aliorum non judicare[8]. Et in judicando alios magnum et periculum.
10 Nam levissime, ut ait Seneca, malum quis de alioquo[9] suspicatur, et saepe tales suspicationes[10] falsae sunt, et semper, sive verae sive falsae sint, diminuunt affectum sive[11] caritatem, quia[12] homo habet ad proximum, et hoc est magnum detrimentum. Nam expedit et paene necessarium est monacho, ut omnes diligat, et
15 ideo omnia in melius debet interpretari. Et si in hac interpretatione fallitur[13] aestimans bonum, qui non est bonus, et factum bonum quod non est bonum, in hoc caritas augmentatur et profectio[14] caritatis non subtrahitur debitae homini. Nam in contingentium talium veritate falli saepissime est utile, ut declarat
20 beatus Augustinus in libro[15] ‚Enchiridion'. Si ergo videris[16] talia facta, quae ad bonum trahi possunt, semper trahe ea omnia violento[17] tractu, et saepe si ad bonum trahere non scis, cogita quam[18] multa bona te lateant, et quam saepe in judicio deceptus fuisti, et quam ignorans sis, et conclude crebro et frequenter,
25 quam[19] multa sunt bona coram Deo et in mente hominis, quae tibi mala apparent; et excusa intentionem agentis, si factum

---

1) BK: probatiores.
2) BK: ignaros.
3) alios carn. fehlt in B.
4) BK: quibusdam vitiis obn.
5) B: imposs. quasi; K: quasi imposs.
6) K: inquisitioni.
7) BK: factorum.
8) BK: judicare alios.
9) BK: de alio.
10) BK: suspicationes.
11) BK: et.
12) BK: quam.
13) BK: fallatur.
14) B: perfectione; K: perfectioni.
15) K: libro fehlt.
16) B: vides.
17) B: trahe in violento; K: trahe etiam violento.
18) B: quod.
19) B: quod.

excusare non potes [1], vel excogita [2] gratiam [3] absentem, vel hoc non sibi donatum a Domino, et tentationem potius esse inimici quam factum fratris, et crede quod pejus tu facies [4] si talis tentatio in te rueret [5], vel nisi Deus te defenderet sua gratia, et quod judicium Dei sit abyssus multa. 5

Et cogita qualiter leviter cadere possis [6] in brevi hora et in infinita [7], si te Deus derelinquet [8], et quod homines sanctissimi descenderunt in profundum viciorum [9], et pessimi saepe ad celum [10] ascenderunt. Deus enim novit et omnia mala poenalia et bona distribuere, secundum quod unicuique [11] necessarium 10 vel utile fuit [12], et permittere in multis vitia diversis [13] ex causis ad utilitatem tamen habentium vel aliorum. Nam Deus suaviter et fortiter sua bonitate omnia disponit; nec est malum poenae, secundum prophetam, quod non facit [14] Deus [15], imo dico [16], prout sentio, quod non est malum nec poenae nec culpae, quod in 15 pulchritudinem et plenitudinem [17] monasterii tui sancti non redundat [18]. Sic ego alias adverti de quibus simili monacho [19], per quamdam examinationem meam, diversas tentationes, et mihi visum fuit, quod omnes tales fuerunt utiles eidem monacho [19], imo et quaedam haeretica infectio utilitati ejusdem mihi vide- 20 batur deservire. Item confido [20] quod introitus religionis cum voluntate perseverandi et mutandi [21] est quasi secundus baptismus, secundum beatum Bernhardum, in libro de praecepto [22] et dispensatione, et alios doctores, ut in collationibus Patrum.

Et ergo confide, quod tibi remittuntur tam quoad culpam 25

---

1) K: poteris.
2) K: cogita.
3) BK: gratiam Dei.
4) BK: quod pejus faceres.
5) BK: si talis in te tentatio diaboli.
6) B: posses.
7) BK: infinita mala.
8) BK: derelinqueret.
9) BK: malorum.
10) B: saepe ascenderunt; K: saepe in coelum.
11) BK: cuiquam.
12) BK: fuerit.
13) BK: diversa diversis.
14) BK: fecit.
15) K: Dominus.
16) BK: dici tibi.
17) B: in plen. et pulchr.
18) B: redundet.
19) BK: monasterio.
20) BK: confide.
21) BK: mut. vitam.
22) B: praeceptione.

quam quoad poenam penitus omnia peccata. Et ergo sic [1] renatus denuo et de novo mundatus et baptizatus [2] in spiritu, custodi te deinceps forti custodia, et assume habitum cum devotione et confessione praecedente et orationibus. Et in puncto
5 vestimentorum induendorum offeras [3] te in mente tua toto desiderio Domino Deo tuo; et resigna te ipsum mentetenus Deo et superiori; et trade te in beneplacitum altissimi et in ejus dispositiones [4]; et quidquid de te permiserit, sive temptationem sive mortem [5], sive vitam, sive dolores capitis, sive infirmitates, dis-
10 pone libenter pati propter ipsum, quid non sunt condigne passiones hujus seculi ad futuram gloriam.

Item conclude tibi, quod diabolum vicisti Dei adjutorio, quod magnum profectum in primo anno fecisti, quantumcunque inutilis fueris, si perseveraveris [6] post primum annum profitendo; certe [7]
15 magnam reputes [8] te contra inimicum victoriam obtinuisse, quam tamen solius Dei adjutorio et non tibi adscribas.

Item si in ordine perseverare te contingat, nunquam ad aliquam dignitatem anheles vel aliquod officium nisi cogaris ex ordine et tunc obedias; nec pertinaciter resistas, nec de rebus
20 et consiliis [9] conventus te intromittas, nec conferas non [10] vocatus et jussus et quasi ex obedientia [11]. Amen.

Haec omnia ex[a] Gerardi groot.

II.

Des Johannes Busch bisher unbekannte Schriften.

Auf das Wirken des in der Mitte des 15. Jahrhunderts von Windsheim ausgegangenen einflufsreichen und bedeutenden Klosterreformators Johannes Busch, Augustinerpropstes zu Hildesheim, sind durch die Forschungen K. Grube's sowohl in seiner schätz-

---

1) BK: sicut.
2) B: rebapt.; in K von fremder Hand hinzugefügt.
3) B: offeres.
4) BK: depositionem.
5) So K, B läfst sive tempt. sive mort. weg.
6) BK: perseveres.
7) BK: et certe.
8) K: reputas.
9) K: conciliis.
10) BK: nisi.
11) Hiermit schliefst K; B hat noch Deo gratias. Ora pro me, frater.

baren Biographie (Freiburg im Breisgau 1881), wie in der neuen Ausgabe seiner drei geschichtlichen Werke „de viris illustribus", „liber de origine devotionis modernae" (beide zusammen das Chronicon Windeshemense) und „liber de reformatione monasteriorum" (im Auftrage der historischen Kommission der Provinz Sachsen, Halle 1886) mehrfach die Blicke gelenkt worden. In der Einleitung zu dieser neuen Bearbeitung der wichtigsten Schriften giebt Grube auch eine Lebensskizze desselben. Er ist geboren in der letzten Hälfte des Jahres 1399 zu Zwolle, in Oberyssel, war daselbst Schüler des bekannten christlichen Humanisten Joh. Cele; im achtzehnten Jahre trat er dann ins Kloster Windesheim und ward am 6. Januar 1419 eingekleidet; 1424 errichtete er das Kloster Bödingen in der Erzdiöcese Köln und ward zum Priester daselbst geweiht. Ende 1428 ins Mutterhaus zurückgerufen, ward er, nachdem er noch nach Ludenkerken in Friesland, nach Beverwijk in Holland, nach Bronopia bei Kampen, nach Wittenburg bei Hildesheim geschickt war, 1440 zum Prior in der Sulte bei Hildesheim eingesetzt. Nun begann seine weitgreifende Klosterreformationswirksamkeit. Im Jahre 1447 wurde er zum Propst des Klosters Neuwerk bei Halle gewählt. Nachdem er hier 1454 infolge eines Konfliktes mit dem Erzbischof von Magdeburg resigniert hatte, und kurze Zeit in Wittenburg verweilt, begab er sich als simplex frater nach Windsheim zurück. 1459 wieder nach Sulte berufen, weilte er dort bis 1479, und nachdem er daselbst wegen Altersschwäche resigniert, starb er bald nach 1480.

Seine genannten Geschichtswerke haben ihm einen hervorragenden Namen gemacht. Von seinen sonstigen Schriften erwähnt Grube weder in der Skizze noch in seiner Biographie etwas. Auch Acquoy in seinem bekannten, auf gründlichster Forschung ruhenden Werke: het Klooster te Windesheim en zijn invloed (Utrecht 1875—1880), welcher auch diesem berühmten Windsheimer grofse Aufmerksamkeit widmet [1], kennt die kleineren Schriften Busch's nicht. Er sagt vielmehr I, 324: Behalve het „Chronicon Windeshemense" en de „Reformatio monasteriorum" heeft Busch eenige geschriften van kleiner omvang uitgegeven, die wellicht hier of daar nog bestaan, maar ons tot dusverre slechts by name bekend zijn. Waarschijnlijk zal men in Duitschland meer kans hebben ze terug te vinden, dan bij ons, want onze bibliographen, zoozals Sanderus, Valerius Andreae, Foppens en anderen, spreken er niet van, waarnit men mag opmaken, dat zij in de Kloosterbibliotheken der Zuidelijke Nederlanden niet plachten voor te komen. In-

1) Bd. I, S. 289 ff.

tusscher hadden Foppens, Paquot en Saxe ze kunnen kennen. Immers zij schreven hunne wirken na de uitgave van de „Reformatio monasteriorum“ door Leibnitz, en het is in dit geschrift, dat Busch zelf ze heeft opgenoemd. Wij zullen er te titels van doen afdruckken. Dit is het eenige, wat wij voorshands kunnen verrichten, om ze aandenke zoowel op hunnen in houd als op hun bestaan de vestigen. Moge het bij gelukkig samentreffen aanleiding geven tos hunne herkenning als werken van Johan Busch!

Jene Stelle, welche Acquoy aus Busch's reformatio im Auge hat, ist in der Ausgabe von Grube p. 396: Dort spricht Busch von seinen Versuchungen inbetreff seines katholischen Glaubens und schliefst mit den Worten: quomodo autem inde fui liberatus, continet epistola, quam scripsi ad quendam fratrem Bernardum ordinis sancti Benedicti in Erffordia. Sodann erwähnt Busch auf der folgenden Seite (p. 397), dafs er seit jener Zeit angefangen habe: deo vacare, deum cognoscere, frui et intelligere deum, und fährt dann fort: Et quomodo ad hoc perveni, in quibusdam scripsi sermonibus de Christi nativitate et super evangelio in die epyphanie, et in sermone de passione domini et in duobus sermonibus de sancto spiritu satis notabilibus, quorum effectum (andere Lesart: quosque confectos) scripsi ante sacerdotium, sed presbyter factus in meliorem formam eos redegi.

Es werden also hier von Busch selbst zu der Zeit, da er dieses Buch „de reformatione monasteriorum“ schrieb, also zwischen 1470 und 1475 aufser dem zuerst genannten Brief noch mehrere sermones namhaft gemacht. — Wenn dann von Acquoy nach seinen Vorgängern erwähnt werden: bona remedia ex corde concepta aut ex scripturis sanctis elucubrata, so bezieht sich dies auf das an der genannten Stelle etwas später erwähnte parvum libellum, in welches er solche dicta sammelte, ut ea ad manum haberem. Es war also dies sein rapuarium, welches alle Klosterbrüder zu Windsheim sich anzulegen pflegten.

Dem Schreiber dieses ist es nun geglückt, was Acquoy gewünscht, diese genannten kleinen Traktate von Busch aufzufinden. Sie stehen in der oben S. 579 erwähnten Berliner Handschrift Msc. lat. 355. Sie stammt, wie bemerkt, aus dem Kloster der Augustinerchorherren zu Hamersleben bei Halberstadt, welches, wie wir uns erinnern, 1452 von Busch visitiert und 1456 in die Windsheimer Kongregation einverleibt wurde. Aus dieser engen Beziehung zu Windsheim stammen denn die mancherlei Schriften, welche sich auf dieses Kloster beziehen, namentlich auch die Kenntnis der Schriften Busch's und die Abschriften derselben. Über die in demselben Codex befindliche Abschrift von Busch's Schrift de orig. devot. modernae haben wir an

einem anderen Orte gehandelt [1]; und oben S. 577 ff. über Gerhard Groote's Traktat de informatione noviciorum. Im Anschlufs an diese finden wir denn auch Busch's Schriften. Der Codex, klein Quart, von verschiedenen Händen geschrieben, enthält Abschriften, welche nach den Randbemerkungen und Unterschriften zwischen 1478 bis 1484 geschrieben sind. Leider ist die Handschrift nicht unverletzt. In dem ersten Stück, von Busch's Schrift „de origine devotionis modernae", fehlen mehrere Blätter. Und so auch von der ersten hierher gehörigen Schrift Busch's. Wir besprechen im Nachfolgenden diese Schriften, und geben ihren Hauptinhalt in Kürze an.

I) S. 77 der Handschrift handelt die Schrift, von deren Anfang vielleicht nur ein Blatt fehlt, über Busch's Versuchungen. Wir haben also seinen von ihm erwähnten Brief ad fratrem Bernardum ordinis s. Benedicti in Erfordia. Die Grundgedanken, soweit sie der anfangslose Text erkennen läfst, sind folgende.

Busch hat sich für seine Versuchungen de fide catholica auch auf Gerhard Groot berufen, der gesagt: die im Glauben schwanken, müssen glauben wie die Einfältigen, und wie die villani in villa, und es genügt zum Heil. Getroffen von diesem Worte antwortete ich: wenn der Glaube allein genügt, weshalb quäle ich mich mit allen Werken Gottes, die meine von ihm erschaffene Vernunft übersteigen, und welche sie doch zu erforschen hat? Mit den übrigen und wie sie zu glauben, befriedigt mich nicht. — Etwas Trost brachte mir diese Erzählung. Aber die Versuchungen im Glauben konnte sie nicht völlig nehmen. Meine wie auf schlüpfrigem Boden oder wie auf Eis gehenden Gedanken vermochten nicht den Glauben zu befestigen, zumal andere das Gegenteil sagten. Dann fährt er fort: Als wahrer Christ glaube ich alles, was von Gott und Christo, vom Unsichtbaren, von Himmel und Hölle, von Engeln und Dämonen die Kirche glaubt, und dies genügt zum Heil. Zwar kämpft raciocinatio quaedam aeterna intra me dagegen, und ich habe, soviel ich konnte, dagegen angekämpft, aber von der Vernunft überwältigt, habe ich es nicht vermocht. Ich wagte meine Glaubensversuchungen nicht zu offenbaren, aus Furcht, dafs man mich nicht für einen guten Christen halten würde. Um diese Versuchungen zu beseitigen, wurde das Lesen der heiligen Schriften nach unserer Klosterregel täglich geordnet; besonders das der Bücher Moses und der Propheten. Daraus lernte ich, dafs Gott Mensch ward, geboren wurde, unter Menschen wandeln, leiden, auferstehen, gen Himmel fahren und den neuen Bund machen werde.

Der Stolz unserer Vernunfterkenntnis wird durch den Glauben überwunden, dafs Gott ein verborgener Gott ist und den

1) Zu vergleichen Göttinger Gel. Anzeigen 1888.



Klugen und Weisen es verborgen hat. Moses schreibt von dem Propheten, der da kommen soll; ebenso die anderen, welche Busch dann mit ihren Weissagungen aufzählt und anführt. Moses und die Propheten sind gestorben, aber ihre Schriften mit ihren Weissagungen sind geblieben. Und da dies alles erfüllt ist, habe ich geglaubt und glaube, dafs alles, was sie sagen, erfüllt werden soll, und dafs sie es gesagt haben, inspiriert vom heiligen Geist, in welchem kein Falsch ist. Verum ergo fidei catholicae fundamentum ore prophetarum a parte praedictum hoc modo in corde meo stabilius. Sed quod Jhesus Christus, de quo evangelistae et apostoli scripserunt, hic ille esset, de quo prophetae praedixerunt, nondum comprehenderam licet, cum aliis id ecclesiae dicebam. In quo certamine animo meo adhuc anxie fluctuanti et requiem perfectam nondum apprehendenti, de scripturae divinis promissis cottidie postulabam consolacionem ex integro in fide me sperans solidari sicut jam de pluribus certus fui factus. Dazu las ich denn auch die Lebens- und Leidensgeschichten der Heiligen und Märtyrer zur Erholung, wodurch allmählich die Finsternis des Geistes über die Menschwerdung Christi schwand und das göttliche Licht aufging. Dazu kamen dann die Lehrer der Kirche: Augustinus, Gregor, Leo, Maximus, Bernard, deren Schriften mir die Zweifel nahmen. So wichen sie allmählich aus meinem Herzen. Zum vollen katholischen Glauben durchgedrungen bin ich nur durch die Gnade Gottes. — Dann ging ich zum Supprior Arnold Kalkar [1], und bekannte ihm meinen Glauben und ward durch ihn getröstet.

Diesen Brief schrieb Busch, wie er am Schlufs sagt, zur Glaubensstärkung für Bruder Bernhard und andere. Der Genannte ist sonst nicht bekannt. Wir haben in diesem Brief nach dem Mitgeteilten eine Erweiterung des Berichtes in cap. II de reformatione monast.

II. Von S. 79^b an folgt epistola venerabilis prioris Johannis Busch ad quendam canonicum regularem in wyndesem fratrem Wilhelmum sibi specialiter dilectum.

---

1) Über ihn besonders Chronicon de vir. ill. cap. XXII sq. bes. cap. XXIV. Er stammte aus Kalkar, war auf der Schule zu Deventer mit den Brüdern vom gem. Leben bekannt geworden, fühlte sich durch sie angezogen und wurde von Florenz Radewinszoon nach Windsheim gesandt, um das Klosterleben der dortigen regulierten Kanoniker kennen zu lernen. Hier trat er 1392 ein, ward bald zum Supprior gewählt und blieb in dieser Stellung 35 Jahre. Wegen seiner Gabe als Seelsorger hatte er bei allen neu eintretenden Brüdern das gröfste Vertrauen. Sie offenbarten ihm ihren Seelenzustand, um von ihm getröstet zu werden. Joh. Busch scheint ihm viel verdankt zu haben, daher er seiner in dem chron. Windeshem. so eingehend gedenkt.



Dieser Bruder Wilhelm scheint der im Jahre 1424 investierte frater Tricus (Dirk, Theodericus) von Deventer zu sein, mit welchem Busch einmal eine Sendung nach Zutphen gehabt hat (de reform. mon. cap. III, p. 700). Sonst ist von ihm nichts bekannt. Der hier aufbewahrte Brief handelt von der Gröſse und Güte Gottes, damit der Empfänger für den Wandel auf dem Wege Gottes wisse, quod Deus est ubique, non habens principium nec finem et omni sibi sunt praesentia, cui nil praeterit, nihil novi accidit, non obliviscitur cujuscumque rei, cum sit immutabilis vitae plenus et perfectae possessor et cujus status omnium bonorum aggregatione perfectus. — Nemo nisi mundus corde potest eum videre, amare et cognoscere. Daher schlieſslich die Mahnung, zuzunehmen in der Erkenntnis Gottes und zugleich in der Reinheit des Herzens, zu öffnen Herz und Auge: Gott liebt die reines Herzens sind; nur so dürfen sie ihm nahen.

III. S. 81[b] folgt epistola venerabilis prioris cujus supra ad priorem Augustinensium Magdeburg. de diversis exerciciis.

Busch war auf seinen Visitationsreisen von 1441 an in Magdeburg stets Gast bei den Augustinereremiten, welche allein die Reform angenommen hatten. Auf Bitten ihres Priors, dessen Name nicht genannt ist, will Busch summatim aliqua exercicia describere. Es sind besonders Übungen der Meditation. Ad cognitionem Dei pervenitur per creaturas, per scripturas, per Christi incarnationem et per divinam inspirationem. Von der Kreatur kommen wir denkend zum Schöpfer. Alles in ihr ruft uns zu: er hat uns gemacht und nicht wir selbst. Aus der Gröſse und Vielheit kann der Schöpfer erkannt und der erkannte geliebt werden. Dann bespricht er die anderen Wege, und schlieſst: Haec breviter prioritati vestrae pro filiis vestris significavi, quod perfectiori cognitioni ipse intus experientia frequenti edoctus sensistis et sapuistis. Nam in tot annis in reformatione vixistis, in quibus ad ista et multa majora pervenire potuistis, si tamen Deum in corde vestro sedulo quaerere et invenire laborastis quod de tanto patre dubitare ratio non permittit.

IV. S. 83[a] bis 88[b] folgt sermo de sancto spiritu, im Anschluſs an die Worte „ich bin gekommen ein Feuer anzuzünden". Er handelt vom heiligen Geist als dritter Person in der Gottheit, seinem Verhältnis zum Vater und Sohn, seiner Gottheit; dann über sein Wirken (erleuchten, heiligen). Bemerkenswert ist, daſs er stets den Ausdruck apostases gebraucht und auch hinzufügt: graeci desunt apostases id est subsistenciae.

Dann leitet er den zweiten Teil so ein: attolamus parumper mentis nostrae oculos in Spiritus Sancti creatoris nostri operationes, quas in sanctis operatus sit apostolis, wobei er dann mit der Offenbarung am Pfingstfest beginnt und von den sieben

Gaben des Geistes spricht: nunc postremo de donis, quae septem esse describuntur, parumper convertamus, im Anschlufs an die Prophetenstelle.

V. Seite 89[a] sermo de venerabili sacramento. In dieser Speise hat Gottes Barmherzigkeit ein Gedächtnis seiner unaussprechlichen und unerforschlichen Wunder durch die Transsubstantiation gestiftet. Wir heben nur folgende Sätze aus: figura corporis christi non respondet figurae specierum, ut patet ad sensum. Ideo non est sub speciebus illis circumscriptive, nec in eis sicut in loco proprie loquendo. — Corpus Christi est secundum veritatem sub speciebus, non racione sui, quum neque ratione qualitatis suae neque ratione utut est rationis illius, quod in ipsum est conversum ibi praeexistens, cujus dimensiones adhuc ibi manent. Corpus Christi est in sacramento cum qualitate propria, non tamen est ibi mediante sua· qualitate.

VI. Daran reiht sich: de celebratione missae. Busch sagt: sacerdos sciat conscienciam optime praeparare, sacramentum vehementer desiderare; stet erectus, non jacens in altare u. s. w.

VII. oratio devota post communionem prioris Joh. Busch ad Dominum suspirantis.

VIII. Sermo de nativitate Domini venerabilis prioris Joh. Busch regularis.

Er knüpft in dieser Rede, wie er dies auch de reform. mon. cap. II, p. 397 sagt, an die Stelle puer natus est nobis an; und legt dann dar: puer iste rex regum est et dominus dominantium, creator angelorum u. s. w. De corde patris descendit in viscera matris — portans nobis pacem reconciliandi per ipsum Deo patri, ut veram pacem habeamus. Est mihi verbum ad te, o rex seculorum. Volitat ante mentis meae oculos aliquid ineffabile tuae bonitatis et dilectionis: aperi oculos ut videam et intelligam, quod sibi velit admirabilis haec visio. — Jacebam ego mortuus in tenebris peccatorum. — O bone Jesu, ubi eras paulo ante? Sedebas super sedem sanctam Deitatis tuae in throno gloriae regni tui. Deus homo factus est, ut homo per adoptionem fuerit deus. O gloriosa unio. Quantum est unum esse cum Deo, tamquam sponsam cum sponso, amatam cum amato, filium cum patre, creaturam cum creatore. — Magna ista dignatio. Tu nos amas et vis amari a nobis. — O bone Jesu, te solum desidero. Et ubi te inveniam? Ecce parvulus jaces in praesepio — super matris tuae brachia — opto tecum esse, tecum morari et confabulari — Clamabant prophetae in spiritu sancto: osculetur me osculo oris. Num et ego ad tale osculum aliquando perveniam? — Nun bittet er die Maria, ihm das Kind zu reichen; um Joseph's Vermittelung u. s. w. Dann fährt er fort: Parabo ei mansionem in corde meo, et coquam illi cibos quibus libenter

vescitur; insuper invitabo eum ad prandium, dicens: mane mecum, puer dulcissime. — Hic puer seipsum mihi ostendat in regno suo magnum et gloriosum. —

Es reiht sich unmittelbar, wie de reform. monast. l. c. gesagt ist, an von S. 95ᵃ—102ᵇ:

IX. Omelia ejusdem prioris Johannis canonici regularis in die s. epyphaniae domini de loco s. evangelii Matthaei (Cap. 2, 1 ff.). Hier heifst es zu Anfang: Quatuor mihi videor invenire modos, quibus in animam consuevit advenire devotam: 1) cum anima se recolligens modum investigat, quo creatorem suum valeat invenire, — constituit hominem dominum domus suae hujus mundi et principem omnis possessionis suae totius creaturae; 2) cum anima deum in cordis sui hospicio per cogitationes praefatas recipere laborat — et nihil proficit — tandem se convertit, humili et contrito spiritu ad deum recurrit, orando quaerit misericordiam; 3) cum anima orans et psallens attente punctum aut versiculum in scripturis divinis de voce celi melleis reperit; 4) cum anima corde amoroso ad Deum se nititur applicare. Die erste und dritte Weise betreffen den intellectus. Die anderen beide die Erfahrung der Gnade. Dann legt er die ganze Perikope moraliter aus; und endlich noch tropologice; z. B. die tres magi sunt tres animae potentiae superiores memoria, ratio, voluntas; ebenso werden alle einzelnen Züge gedeutet: z. B. die Reise, das Haus, der Stern, die Gaben u. s. w.

X. S. 102ᵇ folgt de crucifixo Jesu et ejus vulneribus calidum sanguinem perfluentibus, eine der vorigen ähnliche Behandlung der ehernen Schlange.

XI. Dann bietet die Handschrift zwei Gebete und ein soliloquium breve mentem ad cognitionem Dei et amorem illuminandam.

XII. S. 108ᵇ steht epistola prioris Joh. Clovekorn in Northhorn professi quondam prioris in richeberch ad Joh. Busch priorem in Zulta 1478.

Joh. Clovekorn war aus Osnabrück, und ins Kloster zu Frendeswegen eingetreten; zuerst Prior daselbst und von 1456 bis 1476 Prior in Richenberg, und reformierte als solcher mit Busch aufs eifrigste viele Klöster; zuletzt war er wieder in Frendeswegen oder Nordhorn, in dessen Nähe es lag. Eine enge Freundschaft verband beide.

In diesem Schreiben fragt Clovekorn inbetreff der Feier der Messe und der Gottesdienstordnung; und zwar ist seine occupatio folgende: quia in sacra missa celesti prius filius pro salute vivorum et mortuorum et pro quibuscumque casibus immolatur et offertur: ubi, quando et qua parte canonis haec oblatio fiat,

vel fieri debeat, me fateor ignorare. Ante enim consecrationem videtur non posse fieri. Quia si fieri debeat oblacio, oportet quod praesens sit qui offeratur, qui ut sic non est in altari ante consecrationem. Post etiam orationem dominicam non videtur convenienter fieri ex eo quod omnes orationes sequentes diriguntur ad filium, non ad patrem. Si autem volueritis dicere, quod in orationibus post consecrationem, tunc restat dubium, qualiter fiebat in primitiva ecclesia, quando illae orationes ab ecclesia vel a patribus nondum fuerunt ordinatae, cum tamen ut credimus, dominica oratio cum verbis consecrationis proferebatur. Si etiam dixeritis quod in principio missae vel canonis debeamus inter communionem formae vel dignae ad offerendum, pro quo vel pro quibus personis vel causis velim offerre, quod reddit hominem distractum, si nescias quando sacrificet, vel offerat. Nach dieser Ausführung schliefst er: supplico igitur prioritati vestrae valde humiliter ut primo nuncio occurente significetis in mentem vestram me scriptis vestris certiorem, quum non valeo esse quietum nisi video scripta vestra quae novi fore solida forma veritate subnixa atque fundata, quum non soletis incorrecte scribere, licet aliquotiens impraeparate loquimini juxta vestram scientiam. Suspendere autem animum meum usque ad futurum calidum erit mihi grave et molestum, quia ignoro quid hyems futura causabit aut procurabit. Ego plures feci mecum dubitare quos eciam mecum responsione vestra letificabitis et facietis exultare. Valeat reverenda senectus vestra cum grege vobis commisso sana et incolumis ad laudem ipsius diu. Scriptum multum agitatum ex nemore beatae Mariae virginis in profesto ad Crispini et Crispiniani memoriam. Anno Domini 1478.

Die folgende Antwort ist überschrieben: Ep. Johannis prioris in Sulta ad priorem Johannem Clovekorn in richeberghe quondam priorem nunc in Northorn conventualem. In diesem Brief verweist Busch zunächst auf Hermann von Höxter (de Huxaria)[1], der oft darüber geschrieben und dafs durch ihn auch seine Ansicht ihnen bekannt sei. Doch habe er auf seine Bitte sich veranlafst gesehen, noch sorgfältiger die Wahrheit selbst zu erforschen, als durch gelehrte Männer zu erfahren. Im canon sei es nicht klar ausgesprochen, durch welche Worte des Leibes oblacio sive ymmolacio geschehe. Er müsse in Übereinstimmung mit den gelehrten Männern sagen: sie beginne ante canonem post digitorum oblacionem cum verbis istis: in nomine patris. Quid retribuam domino pro omnibus quae retribuit mihi. Calicem salutaris accipiam. In spiritu

---

1) Derselbe, welcher nach de ref. mon. c. 46, p. 525 sich durch seine solennes collationes bekannt gemacht hat.



humilitatis, — veni invisibilis sanctificator. Suscipe Sta. Trinitas hanc oblationem quam tibi offerimus in memoriam passionis. — Orate pro me peccatore, ut meum et vestrum sacrificium acceptum sit omnipotenti Deo. Et continuatur ulterius haec oblatio per totum canonem usque post venerabilis corporis Christi sumptionem in ista oratione: placeat tibi Sta. Trinitas obsequium servitutis meae et praesta ut hoc sacrificium quod tuae majestati indignus obtuli, sit tibi acceptabile mihique et omnibus pro quibus illud obtuli sit te miserante propiciabile. Qui vivis et regnas etc. — Perficitur autem haec oblacio in consecratione et manducatione S. corporis et sanguinis ejus et in ejus sumptione. Ipsa enim consecratio, manducatio et sumpcio est ejus ymmolatio. Statim, non post consecrationem ejus elevatur in altum et Deo patri praesentatur omnique populo Christiano ostenditur ad adorandum et Deo patri repraesentandum pro seipsis et omni humano genere in hac vita et in futura seu in gloria existenti in remissionem peccatorum et laudum praeconiis pro beatis cum graciarum actione pro suo ad nos benignissimo adventu in hoc sacramento, cui tunc ibidem omnes necessitates nostras exponere possumus veniamque et graciam reportare. — Omnia autem verba ante canonem, in canone et post canonem in promissis locis posita aut sunt oblationes Deo praesentatae aut ad oblationem deservientia. — Una est enim oblatio a principio missae usque ad finem quae in consecratione et sacramentorum sumptione plene perficitur. Ego autem duxi in consuetudinem in Sanctissimi corporis elevatione mentaliter dicere ad totum mundum: adorate omnes, adorate Deum propter filium suum crucifixum pro omnibus penitentibus, pro venia et gracia in mundo et in purgatorio existentibus reportanda et pro graciarum actione in celo habitantibus. — In antiqua lege cum agnus vel hedus immolabatur, prius occidebatur et sanguis per crepidinem altaris fundebatur, carnemque ejus coram domino per pontificem elevabatur et finaliter manducabatur. Ita ejus immolatio fuit completa. Sic et hic post omnia quae sacerdos legit, et facit corpus Christi in missa manducat et sanguinem fundit sumendo eum et ita ejus immolatio consummata est.

Der Schlufs des Briefes lautet dann: Venerabilis prior, videtis sententiam meam super dubio vestro, vos probate, si mecum estis in sententia. Haec ita scripsi, vos me coegistis. Zuletzt der Grufs.

Von späterer Hand ist dann noch hinzugefügt: Aliam epistolam scripsit idem venerabilis pater prior in Sulta ad abbatem in berga [1] dominum Andream Becker doctorem decretorum eodem

1) Bergen, das bekannte Benediktinerkloster bei Magdeburg cf. de reform. mon. p. 454.



anno 1478 de corpore Christi glorificato, utrum illud sancti apostoli videre et tangere potuerint post resurrectionem an realiter. — Illam hic infixi manu prioris tanti scriptam in memoriam ejus.

Aus den angeführten Stellen wird sich erkennen lassen, daſs der Inhalt der Schriften nicht gerade bedeutend ist, aber doch einen Einblick auch in die theologische Lehrweise des Mannes darbietet, wie wir ihn bisher ohne dieselben noch nicht gehabt haben.

III.

Bisher unbekannte Schriften des Johannes Veghe.

Die Aufmerksamkeit auf Johannes Veghe aus Münster, dessen Wirken in Münster, Rostock und Marburg zwar aus den Urkunden längst bekannt war, ist doch erst in der neuesten Zeit durch die verdienstvolle Herausgabe seiner Predigten, welche Franz Jostes in musterhafter Weise zum erstenmal nach einer aufgefundenen Handschrift zu Münster gemacht hat, gelenkt worden. Er gehört zu der in Münster durch Heinrich von Ahaus gegründeten Brüderschaft vom gemeinsamen Leben. Was über ihn, sein Wirken und seine Schriften bekannt ist, hat Jostes in der Einleitung zu seiner Ausgabe und später der Verfasser dieses Artikels im Nachtrage zu Herzog's Realencyklopädie (XVIII, p. 405 ff.) unter Veghe dargestellt.

Veghe war 1451 in das damals ein halbes Jahrhundert bestehende Bruderhaus zum Springbrunnen in Münster eingetreten. Eine bedeutende allgemeine, humanistische wie theologische Bildung, welcher sich die Fraterherren nicht verschlossen, welche sie vielmehr unter sich wie an Schulen pflegten, wie eine für damalige Verhältnisse umfassende Belesenheit, welche aus seinen Predigten deutlich erkennbar ist, verbunden mit hoher Begabung im Lehren und Predigen, erwarb ihm das Vertrauen seines Rektors Macharius Welinck schon früh in solchem Maſse, daſs man ihn 1469 nach Rostock sandte, wo eine neue Niederlassung der Brüder im Entstehen war, damit er die seit sieben Jahren daselbst schon lebenden Brüder zu einem Konvent vereinige. Er selbst war pro tempore Rektor des hier gegründeten neuen Hauses viridis horti. Später (1475) wird er Nachfolger Welinck's in Münster, noch im selbigen Jahre visitierte er das Haus in Rostock und gab ihm einen neuen Rektor und eine

vom Bischof in Schwerin bestätigte Regel. Ebenso entsandte er später Brüder nach Marburg. Doch die mit seinem Rektorat verbundenen Reisen zu den Visitationen und Kolloquien vermochte er seiner Krankheit wegen nicht lange zu unternehmen. Er vertauschte daher 1481 sein Rektorat in Münster mit der Stelle eines Beichtvaters und Rektors im Schwesternhause zu Niesink bei Münster, wozu nach ihren Statuten die vier ältesten Schwestern des Hauses ihn beriefen. Als solcher starb er 1504 am 21. September.

In der Chronik dieses Hauses wird Veghe „ein wis, walgeleert man“ genannt, und von ihm gerühmt: „da uns vele suverliker leer unde schrift heft na gelaten“. Hermann von dem Busche rechnet ihn zu den Münster'schen Dichtern. Aber von den vielen säuberlichen Lehren und Schriften und von seinen Dichtungen ist sehr wenig auf uns gekommen. Zwei religiöse Lieder hat Hölscher aufgefunden, welche er meint, ihm beilegen zu dürfen, abgedruckt in dessen niederdeutschen geistlichen Liedern und Sprüchen aus dem Münsterlande (Berlin 1854, S. 132f.). Von seinen Predigten hat Jostes, wie oben erwähnt, 23 herausgegeben.

Aufser diesen Predigten glaubt Jostes in einer Abhandlung, Historisches Jahrbuch 1885, noch drei handschriftlich ihm vorliegende Traktate, welche teils ihm, teils der Bibliothek des Altertumsvereins zu Münster gehören, ihm beilegen zu müssen. Es sind die drei Traktate:

1) geistlike jagd, eine höchst originelle Schrift, einem jungen fürsten gewidmet, der demnächst zur Regierung berufen ist; als solcher wird der Herzog Magnus II. von Mecklenburg vermutet, so dafs die Schrift während Veghe's Aufenthalt zur Organisation des Brüderhauses in Rostock geschrieben oder wenigstens veranlafst sein könnte. Der Inhalt ergiebt sich aus der Überschrift.

2) Marientrost; aus dieser wie der vorhergehenden Schrift giebt Jostes reichliche Auszüge mit Vergleichung der Predigten; endlich

3) wyngarden der zele. Diese Schrift ist die bedeutendste von den drei aufgefundenen Schriften. Leider ist sie in der von Jostes benutzten Handschrift vom Jahre 1502 nicht vollständig vorhanden. Es war dies bisher die einzige bekannte Handschrift.

Der Verfasser dieses Aufsatzes hat nun bei seinen Bibliotheksnachforschungen die Freude gehabt, eine vollständige Handschrift dieses Traktates und aufserdem noch eines anderen ihm angeschlossenen aufzufinden, und will im folgenden davon Bericht erstatten.

Die Handschrift befindet sich auf der königlichen Bibliothek zu Berlin, mscr. germ. fol. 549. Dieselbe ist ausgezeichnet ge-

schrieben, ausgestattet und erhalten. In zwei Kolumnen und schöner gotischer grofser Schrift, mit den üblichen Abkürzungen, wenigen Korrekturen und Randbemerkungen. Die Initialen sind in bunten Farben je nach den Teilen oder Abschnitten verschieden an Gröfse und Farbe prächtig ausgeführt. Da die Brüder vom gemeinsamen Leben gerade in der Kunst sowohl des Abschreibens wie besonders auch des Illuminierens und Rubrizierens Bedeutsames geleistet, so unterliegt es wohl keinem Zweifel, dafs auch diese Handschrift ihrer Gemeinschaft und zwar dem Münsterhause entstammen wird, wo man ihres berühmten Rektors Schrift so herrlich auszustatten sich zur Ehre und Freude rechnete. Leider fehlen nähere Daten über Ursprung und Herkunft der Handschrift. Nur zu Kap. 24 hat der Illuminator mit der gleichen violetten Farbe der Randverzierung seinen Namen eingeschrieben: eyn pater noster vor Hermannus Borchorst; möglich, dafs er auch der Schreiber gewesen.

Aufserdem aber findet sich eine sehr bedeutsame Angabe auf dem Vorsatzblatt mit gleichroter Schrift wie die Rubrikaturen: Item dit boeck is ghescreven in de jaer unses heren doeme screef dusēt virhundert vñ sess untachtētich vñ waert bestaen (angefangen) vm deghe vor pinxtē vñ is gheendet up unser lever vrouwē avent nativitatis ofte gheboert.

Was den Verfasser des Werkes anlangt, so sagt die nun folgende Angabe sehr wenig, wenn es weiter im Anschlufs an jene erste heifst: Item dit boeck heeft een monyck ghedichtet van der regulerē ordē in de ere godes vñ overmits (vermittelst) inghenynghe des hilghē geestes tot enē spegel vn exempel alle dēghenē de een gheestelick levē anghenommē hebbē.

Danach gehörte der „Dichter“ zu den brüdern vom gemeinsamen Leben, wie denn auch der sogleich folgende Ausdruck bestätigt:

hyer beghynt een devoet boeck van enē gheestelike wyngaerden. Gerade der Ausdruck een devoet boeck war in ihren Kreisen, die man wegen ihrer Eigentümlichkeit als moderna devotio bezeichnete, mehr als sonst gebräuchlich. In unserer Handschrift sind zwei Werke des Verfassers.

A.
Der geistliche Weingarten.

Der Titel der ersten Dichtung ist:

gheestelike wyngaerden

woe alle kynder der gracien enen gheesteliken wyngarden in alle herten sullē planten als de mynende zele secht to eren brudegom:

Mane surgamus ad vineas.

An diese Stelle des Hohenliedes 7, 13 knüpft die Allegorie vom Weingarten an. Nach den drei Worten des Textes zerfällt das Ganze in drei Hauptabschnitte.

Als kurze Einleitung geht voran der Nachweis der Notwendigkeit. Wenn du das geistliche Leben nicht erneust, so wird es verveldet, verkoeldet. Darinn muß die Seele die Gnade Gottes suchen, ohne welche es erstirbt in Ewigkeit. Man muß es festigen mit Gottes Gnade und auch myt dynes selves stadeliken werkē dyns selves salicheit nae dynen vermoeghen, dattu also syst een hulper der godliken gracien in dyns selves salickeit.

In diesen Worten zeigt sich wieder, entsprechend dem ganzen dogmatischen Standpunkte dieser mystischen Richtung, eine Bestätigung, daſs das Werk sowohl überhaupt diesem Kreise der Brüder vom gemeinsamen Leben angehört (ähnlich auch Thomas in seiner Imitatio, zu vergleichen unser Artikel in Herzog's Realencyklopädie, 2. Aufl., XV, 611 f.), als auch gerade unserem Verfasser, wie aus seinen Predigten ein gleicher Standpunkt sich ergiebt (ebendaselbst XVIII, 412 f.).

Das Wort zur Unterweisung entnimmt der Verfasser dem Salomo, welcher es in dem kleyn korte boeck der leeften van gheestelike leefte tuschen der selen vnde god gesprochen hat. Die Braut ist die mynende sele, der Bräutigam ist der ewige König, der oberste Kaiser. Wie die Noten im Gesang auf- und absteigen, so kann jedes geistliche Herz gelehrt und geleitet werden in seines geistlichen Lebens beghine, voertganck vn selig ende.

a) In Anknüpfung an das erste Wort mane beginnt die Darstellung mit Beantwortung der Frage: (Kap. 1) woe ellic mensche eén guet leven beghynen sal. In der Nacht der Sünden hat der Bräutigam die Seele nicht gekannt und daher geklagt, und sie hat ihn gesucht auf Stegen und Straſsen und nicht gefunden. O ynnighe sele dyn naturlike begheerte staet na dynē ghemyñedē, dynē dorst unde hungher en mach nicht werden versadet nach versalighet dann allene in god, alsoe dattu den overste claerheit kennest, vnde syn guetheit mynnest uot hertelike vlamyghe leefte. De nacht is to duyster, dyn leef to soekene vnde to vyndene, de middach is dy te claer vnde to heet. vroemorghens ist dy te passe. De nacht mach bedeeden de oelde tyt voer vnses heren tokomest, — was duyster alsoe dat se gaet in de stad de ewighen wonynghen, des menschen herte was also dyep dat daer nemand en mach den grond aflanghen, — so wie in dat gansse land van egypten, dat nemand synen broeder seen en mochte. In der Nacht gehen die wilden Thiere auf Raub,

aber wenn die Sonne kommt gehen sie in ihre Nester, Tiere, wie sie Daniel sah up de zee: Löwe (= cloverdie), Bär (= ghyricheit), Pardal (pardus of panther = unneynicheit); das vierte Tier war ängstlicher als die anderen, mit seinen zehn Hörnern: es ist der böse Geist, der Feind unserer Seligkeit mit den Sünden gegen die zehn Gebote. warlike in der nacht en kundestu nicht werken dyns selves salicheit. Es ging der Seele gleich den Jüngern, die die ganze Nacht gefischt und nichts gefangen. Darum mahnt Salomo, daſs man die Braut nicht wecken soll hent dat de duyster nacht vergae onde de claer dach opgae. Mit dem Morgen also endet die Nacht. Darum o mensche keer dy van quaet on doe guet. Dann folgt ein Gebet voer alle arme sūders dat se wedder in dē rechten wech moghen komen.

b) Es folgt im **zweiten** Teil (bis Kap. 40) die Antwort auf die Frage: 2) woe een geliek gheestelick mensche vp staen sal vn sal voert gaen in gheestelikē doghedē vn vul verdē ent ende. — So im Anschluſs an das **zweite** Wort surgamus. Die Braut sagt nicht: **ich** will, noch **du** sollst, sondern: laſst **uns** zusammen aufstehen. Nötig ist bei Vollbringung guter Werke de godlike gracie vnde vulboert (Zustimmung) des vryen willen; jene ist wirkende in unser selen myt unsern vryen willen, sowohl im Beginne wie Fortgang und Ende. Allene overmits godes gracien kann der Mensch kommen aus der Nacht der Bosheit und an den Morgen des guten Lebens. Er kann weder selbst Sünden vergeben, noch aus sich selbst Gutes thun, noch das ewige Leben verdienen. Alles, wie St. Bernhard sagt, aus Gnaden. Die Seele kann nicht aufstehen noch fortkommen in der Wüste der Geistlichkeit, mer altyt gaestu achter wert, du glydest neder, du stortest in den drec. Sie soll sich allezeit alheel verlassen auf den Geliebten. Darum: doe all dyn beste na dynē vermoeghen.

3) wo unse gheestelike voertgaen vn vpstaen sal staē in enē guede wille. In dem **Laſst-uns-aufstehen** drückt sich aus der gute Wille, das Begehren des geistlichen Fortgangs; wie Augustin sagt: des Christen ganzes Leben ist ein heilig Begehren, und zwar wie Bernhard hinzufügt, nach mehr Gnade; es ist nach Jesu Wort, das Hungern nae rechtudicheit. Gottes Güte will des geistlichen Lebens Fortgang nicht achten und urteilen nach Vollkommenheit der Werke, sondern nach vuricheit dyner begheerten. Dis is doch allen blynden lamen kropelen krancken over all moghelick.

4) hyr is kentlick, woe wy sullen vpstaen von allen quaet: nämlich mit Gottes Hilfe uoten dreck (der Sünden) van der aerden (Gierigkeit zeitlicher Güter), wan den stoel (der Hoffahrt), wan den bedde (der Trägheit), uoten grave of wan den dode. — Woe

langhe wilstu dē schat zyner verdensten legghen in de kiste de alheel is sunder slot sunder slotel dat so in den mond der lude. Sich du arme ypokrite, do est all dyne werken vn lof der menschen, dattu groet syst in eren munde.

5) woe een ytlick mensche sal vpstaē overmits penitencie. Im Kerker eingeschlossen hast du selbst den Schlüssel in deiner Macht, der ist, dyns herten berouwe vnde dyns mundes byechten. He wolde alto gherne to dy komen woldestu em dyn poerte vp luken, he selven kloppet vn begheret vnse vpdoen vn inlaten. 6) In aldus dauer wys sullen wi Christum bidden, und 7) bedenken, wie barmherzig er ist. Wer aber 8) aufsteht, soeket een ander stede; die erste behagt ihm nicht mehr. Dyn wille is dan guet, alstu in dē werc bewyseet na dynē vermoghen, vnde dyn vermoeghen moest komen wt de fonteyne der godliken guetheit. Aber 9) viele bleiben in eer quaet, theils vm eer simpelheit, vm dat se det nicht beter en weten; sie kennen Gott nicht, halten ihn für strenge, wissen nicht, dafs er der Gute ist; teils um ihrer Trägheit willen, de katte eten gherne vische, mer se en will nicht int water; teils um der Gesellschaft willen, die sie festhält, oder mit Gewalt oder weil sie mehr Genufs finden. Jedoch 10) Christus ist barmherzig. Der Geistliche soll 11) inwendig aufstehen, absterben dyner leeften oū dynes herten van onbehoerliken anhanghen of sundeliken besitten alles tytlik gudes vn aller vergancliker dynghen. Also sūder eghen to levene in willigher armoeden, dazu in Reinheit und Gehorsam das Herz mit allem Gott opfern; für sich nichts haben, aber im Gemeinsamen viel haben. Wer aufstehen will, mufs entlastet sein. Hat man 12) erst am Irdischen Geschmack gefunden, dann verliert man den am Himmlischen. Das geistliche Gut ist sote fenyn (Gift), das den Tod bringt, ist kaf bulsteren of klye, wennt die Juden in Aegypten sich begnügen mufsten; es ist een aas of eene spyse vp de knype of in de valle of up de stappe (eine Art Falle), of oeck an de angel, womit de Tiere gefangen werden. Reichtum macht aufgeblasen in hoverdyen. Aus derselben Blume holt die Biene ihren Honig und die Schlange ihr Gift. Wat de gute mensch besit dat is over al gut vm syn mynlike edel herte.

Gehindert wird 13) das Aufstehen durch Schwerheit und natürliche Bande. Der Gefangenen Füfse sind im Stock steif geworden, sie sind gebunden durch die sinnliche Weltliebe, in arm schenkebeers vrouden, oder niedergedrückt durch einen grofsen harten Felsen. Aber frei machen davon, den Stein abwälzen, dat en kan nemand dan god und der gute Jesus, der kann den Lazarus lebendig machen. Erst mufs Gott durch seine Gnade den steen der hardnackicheit wegnehmen. Auch 14) die täg-

lichen Sünden hindern am Aufstehen. Zwar sind sie oft klein, aber viele zusammen gleichen einem Strick, der aus vielen strenghen vn van alten kleeynen spyrkens vlassches of hanepes bestehe; darum sie nicht klein achten. Een pond plumen is also swoer als een pond lotes (Blei), obgleich sie ungleich sind an Gröſse. Sie beslabben vnd beslobben dyn inwendighe belde; in den beghyñen der kranckeit helpet allerbest de aersadye (Arzenei). Wie man Hand und Füſse täglich wäscht, den Hof stets vom Unkraut reinigt, aldus saltu altyt dyn herte reyne maken oick van dagheliken sunden na dynē vermoghen. Dazu dient das heilige Sakrament, mit dem hiljen wywater, dat benedyt is in de name des heren vn in der kracht des dodes cristi, mit aelmisse te ghevene, mit Gebet und besonders dem pater noster in der gemeinen Beichte. Doch nicht bloſs aufstehen, sondern 15) auch aufsehen muſs das Auge in der rechten Andacht. Alle vrucht smaket na der wortelen, so is alle werck guet of quaet na der andacht. Wir sollen nicht Vorteil, Ehre, Lohn suchen, sondern allein Gottes Ehre und Segen, und seinen Willen zu thun. Daher sei unser Herz (16) nicht zum zeitlichen Genuſs der Welt gebeugt, sondern zu Gott gewendet, daſs wir (17) Christo das Herz geben, der wie der Falke am gefangenen Tier nur das Herz verzehrt und alles andere liegen läſst, so auch nur das Herz sucht. Dem Bräutigam sollen wir das Herz schnell öffnen, wenn er anklopft, und wenn er vorbeigeht und die Seele in druck, in drofheit, in quellinghe (Qualen), in groten arbeyd läſst, dann soll die Seele nach allem Vermögen doch des Herzens Kammer vnde dat beddiken der leeften bereit halten. Du hoffst grote leckerie, mer du moetest dy lyden myt spak vñ koell, myt kese vnde broet. Dein Wein ist gewandelt in Wasser; das thut der Herr, wo er Hoffahrt sieht. In den Thälern flieſst das köstliche Wasser. Christus soll das Herz füllen mit seinem Reichtum (18. 19), er allein soll es nehmen, der dem Kaufmann gleich, um der einen köstlichen Perle willen, alles verkauft (20); weil er uns zuerst sein Herz gegeben hat. Der Bräutigam hat das erste und meiste Recht daran. Ihm sollen wir das Herz bereiten (22) zur Wohnung. Das ist wunderbar, dat du arme broetbudel dem Kaiser aller Könige sollst in deinem niedrigen Herzen eine Burg bereiten, als een schone borch-kamer syner tokomst.

Aber (24) er giebt sein Herz als eine köstliche Gabe vt leeften sunder yenich verdenst; seine Liebe geht über die Liebe der Kreaturen in der Welt. Dafür sollen wir ihm wiedergeben unsere Armut, was nicht sein Vorteil, sondern allein unser Bestes ist. Wir sollen es ihm geben (28) geschmückt mit dem Besten, was wir haben in einem kleinen runden Korb, geschmückt

mit Blumen und Kräutern, den Rosen der Liebe, den Lilien der Reinheit, den Blumen aller schönen Tugenden, vnde is boven all myt dat edel fyoleken der oetmoedicheit.

Dies Körbchen sollen wir (29) knuppen an den snoer der gotliken guetheit und zwar mittelst des Bandes des Glaubens; allein sollen wir uns verlassen mit allen unseren Werken und Verdienst auf Gottes Gutheit, Wahrheit und Allmächtigkeit. Alle Kinder der gracien sollen stehen im Gehorsam und in der Liebe Gottes (30), Christus giebt uns sein Herz (31) in den allerhoghesten graet der mylicheit vñ gheestelike verenynghe; wie sollen uns cleden vn syeren als ob wir to wertschop (Hochzeit) gehen. O sele legghe van dy den oelden leliken (häfslichen) plumppen haerden groven sack der nydicheit, der bitterkeit, der avegunsticheit (Mifsgunst, Neid). Arme Leute haben keine köstlichen Kleider; das Kleid der rechten Liebe hat Christus selbst gewirket an seinem Kreuz. Wenn du's besudelst oder verloren hast, so lauf schnell zu dem obersten Weber am Kreuz (32), der seinen Jüngern auch die Füfse gewaschen. Dann empfangen wir das Brot der Engel, und sollen alle dem Herrn danken für die Speise. An der Tafel sollen wir myt oetmoedicheit sitzen, weder stehen noch liegen; sitzen ist ein Mittelding (36); voll Hunger und Begierde in allen Kräften unseres Vermögens, mit dem Verstand nach seiner Wahrheit, mit der Liebe nach seiner Güte, mit dem Glauben nach seiner Treue, mit der Krankheit nach seiner Allmacht, mit der Unstätigkeit nach seiner Ewigkeit, mit dem Hoffen nach seiner Beständigkeit begehren. Dabei Christum bitten um seines Verdienstes willen für aller Menschen Seligkeit (38—40).

c) Mit Kap. 41 auf der Blattseite 88^b beginnt der dritte Teil, im Anschlufs an das dritte Wort ad vineas. Es heifst im Text nicht: wir allein stehen auf, oder stehe auf, sondern: lafst uns zusammen (mit Christo) aufstehen und dann in den Weingarten (nicht „meinen“ oder „deinen“, sondern nur in den Weingarten) gehen.

In Kap. 42 handelt der Dichter van den beschreyeliken wyngaerde, nämlich der Synagoge der Juden nach der Beschreibung des Jesajas. In diesen ersten Weingarten soll die Seele gehen, um die Bosheit der Juden zu sehen. Aus ihm ist (43) dann aber hervorgesprossen eine wunderlich köstliche Ranke, Maria. Sie ist der andere Weingarten, der schönste, in welchem der Weinstock mittelst der Sonne Wasser in Wein verwandelt. So ist de oelde ee gewandelt in de ee der graciē overmits der godliken guetheit in Marie. Sie geht über alle Kinder der heiligen Kirche und alle Hoheit der Engel, wegen der Fülle der Gnaden in ihr. Fröhlich ist er aufgegangen (44).

Ihre Empfängnis ist über alle Reinigkeit, ihre Geburt in Fröhlichkeit, ihre oetmoedigkeit (45) ist bewahrt vom Herrn Tag und Nacht, beschnitten von allen überflüssigen zeitlichen Gütern und sinnlichen Genüssen, frei von allen Sünden und Gebrechen; beschlossen (46) vor allem Einlaufen der wilden Tiere, aber offen (47) für alle Sünder: O Tochter des obersten Vaters, o Mutter des Sohnes, o Braut des heiligen Geistes! 48) Edle Bäume wachsen in ihr: z. B. der cederbome vn nardus, saefferaens boem = alle Tugend aller Kreaturen, der Ölbaum der Barmherzigkeit, die Feige der Süſsigkeit; wenn dessen Früchte ihn niederdrücken, werden seine Zweige in die Erde gesenkt und schlagen neue Wurzeln, wie Plinius sagt. In den folgenden Kapiteln werden ihre Tugenden weiter ausgeführt: der Cederbaum ihrer reinen Jungfräulichkeit, der busbom der Demut; dann die Blumen darin: die Lilie der Reinheit, die Rose der Liebe, die fyole der Demut; dann wird beschrieben de brynk (Rasenplatz) voll medesoten oder mateleefken, dann allerlei kostele kruden, die der oberste ewige Apotheker gepflanzt hat, z. B. die myrre = die mütterliche Traurigkeit, de overgroete bitterheit, welche sie wegen ihres Sohnes Leiden und Sterben in ihrem Herzen trug; daneben (Kap. 57) die wynrute der vrolicheit unde drovicheit, jene wegen des vollkommenen Gehorsams ihres Kindes am Kreuze, und diese, als sie ihn verwundete mit ihren Augen und mit ihrem mütterlichen herzlichen Mitleiden mit seinen Leiden. Sie sah ihn am Kreuz als een crachtich versoener tuschē dynen hemelschē vader vnsen strengē richter vnde tuschen de misdadighen sunder. Den will er alle dynghen zu sich ziehen: sowohl von oben den Vater, van beneden alle seelen, alle vnghelove aller leye volke vnde lude verenyghende in een ghelove vnde oick allen sunders. Von dieser wynrute soll jeder sich den klyne rijs afplucken vn in de eerde poeten (pflanzen). Ebenso soll er von allem anderen ein wenig abpflücken, essen und sprechen: Och ic arme ghec (Narr); wat is my ghedaen waer ume zal in aldus prattich, prulich, mulich [1], gode mishaghich. Nach Kap. 59 sind auch Vögel darin, wie die Taube, die süſse Nachtigall (nachten gall). Darum ruft der Bräutigam: O myn bruet, stae vp, de wynter is hen, de bloemen syn wtghelaten, der torteldunē stime is ghehoert, in vnse land. Dat is en wil nicht langher ligghen in dē drec der sunden noch sitten vp den stoel der hoverdyen no nesten vp den bedde der traecheit; mer sta vp, gae to wercke, verwyn̄e dyn quaetheit, ken̄e godes guetheit, mildicheit, ghenadicheit, de tyt der gracien is ghekomen, de wynter der oeldē strenghe vorstes (Frostes) der godliken

1) protzig, beulig, eselhaft (?).



wrakē (Strafe) is vntlegen. de bloemen in den mey der solicheit syn over all openbaer. Aufserdem der Gesang des edelen lewerkes (Lerche), jo hogher jo soter, jo ghenoechliker, jo hogher, jo lichter. Maria synghet der jūcferē sangh in den overste iherusalem. Daer is se de eerste vn overste sancmeysterscho alle jūcferē voersyngende vm dat se is konynghyñe aller jūcferē. Endlich ist da der edle Weinstock, auf dem höchsten Berge aller Vollkommenheit. Diesen giebt sie allen Menschen; sie ist die Sonne, welche in diesem Weingarten leuchtet und allerlei Frucht schafft. Drum sollen wir sie bitten um ihre Gnade und Allmosen (bis Kap. 63).

S. 134 mit Kap. 64 beginnt die Beschreibung des anderen Weingarten, Christi Jesu. Es ist Christus selbst der wahrhaftige Weinstock, edel und köstlich, vom heiligen Geist gepflanzt in die Erde des jungfräulichen Ackers seiner allerreinsten Mutter; er wird (Kap. 66) zuerst auf die Erde niedergelegt, ehe er an das Kreuz genagelt wurde, dann können die Leute in Fröhlichkeit vor der Hitze der Sonne beschirmt, vor Hagel, Schnee und Regen geschützt, unter ihm sitzen. Des Weinstocks Blume ist klein, aber kräftig, alles böse Gewürm wird verjagt. Seine Blätter sind seine Worte am Kreuz. Ihnen widmet der Verfasser je ein Kapitel (Kap. 72 f.). Mit Recht sagt Jostes: diese Betrachtungen sind von rührender Innigkeit. Als zweites Wort sieht der Verfasser an: Mein Gott, warum hast du mich verlassen. „O innige Seele, merke dies köstliche Blatt am Weinstock.“ Er klagt, dafs Gott ihn verlassen, und doch spricht er: Vater, ich befehle meinen Geist in deine Hände. Daraus magst du erkennen, dafs des Vaters Verlassen und des Sohnes Klage aus der herzlichen Liebe um deine Seligkeit kommt, damit du solltest nach diesem Beispiel all dein Zuversicht setzen auf Gott allezeit und am meisten in der Zeit deines Druckes. Es kommt die Zeit, dafs du auch verlassen bist, also dafs dir der Himmel kupfern und die Erde eisern ist. Dann bist du immer ohne Tau, ohne Regen der Innigkeit von oben, und unten voll Härte und Bitterkeit, ohne Blumen und Früchte, belastet mit allem, was bei dir ist, und allermeist mit dir selbst. O, dann bist du verlassen, allen zur Last, ohne allen Trost. Dann wisse sicher, dafs der allerliebste Vater seinen allerliebsten Sohn am Kreuz verlassen hat aus der allermeisten Liebe um deine allermeiste Seligkeit. Wahrlich könntest du dann so recht denken und danken, dann soll dein bitteres Wesen süfs, dein Wasser Wein, deine Traurigkeit Fröhlichkeit, dein Verstörtsein Friede, deine Spreu Weizen, deine Knochen Mark werden. Dann solltest du herzlich sprechen: „O Gott, du hast mich verlassen im Druck, dennoch befehle ich mich ganz in deine Hände. Dein Wille

geschehe über mich in Zeit und Ewigkeit.“ Dann danke und denke: „jetzt trinke ich aus meines Herrn goldenem Becher, nun schenkt mir der oberste Kaiser von seinem eigenen Wein, nun kratzt der oberste Vater seine Weinranke, dafs sie mehr Frucht trage, nun scheuert der oberste Meister das beschmutzte Gold, dafs es blinken soll. Hat er dich in der Zeit verlassen, so will er dich nicht verlassen in Ewigkeit. Dein Feuer will er noch wieder erwecken; es ist unter der Asche bedeckt; die Sonne soll noch klar scheinen und heifs, sie ist einig Zeit unter Wolken bedeckt. Nach dem Winter kommt der Sommer, nach dem Sturm die Stille“. — Aus Kap. 75, über das Wort: „Siehe das ist dein Sohn“ —: Nun schneidet das Schwert der Reue [1] durch dein mütterlich Herz; nun bezahlst du alle Pein in meinem Sterben, die du schuldig bliebst in meiner Geburt; danke, dafs Maria stand unter dem Kreuz. Sie bewies damit die gröfste Stärke, dafs sie nicht vor Traurigkeit zusammenbrach. Da war ein wunderlich Feuer der Reue [2], das da brannte. So sahst du deinen und deines Vaters Sohn leiden, geopfert für unsere Seligkeit. Gieb nur, dafs ich nach deinem Exempel unter deiner Hilfe stehe in meinem kleinen Leiden, aufgerichtet ohne Klage und Schreien, allein ansehend, dafs die Güte alle Dinge füget über seine Kinder um ihre Seligkeit in der Zeit. Ebenso wie zu ihr, spricht der Herr: „O Braut siehe deinen Bräutigam“. — Bei dem Wort „mich dürstet“, klaget er nicht um der Schmerzen willen, sondern allein über den Durst, d. h. das mynlike begheerte seines bereiten Herzens noch mehr zu leiden um deiner Seligkeit willen. Nichts ist süfser zu hören, als dafs die Quelle klagt: mich dürstet. O Schöpfer alles Wassers und Weines, du öffnest deine Hand und füllest alle Herzen; du sättigest allen Hunger; du löschest allen Durst. Deinem allermeisten Durst haben sie damals geschenkt die allerbitterste Galle. O möchte mein Herz schmelzen und deinen Durst laben, eine Thräne träufeln auf deine durstige Zunge.

Das Wort „es ist vollbracht“ spricht der Meister unserer Seligkeit vom Predigtstuhl seines Kreuzes. Nun ist Himmel und Erde vollendet, des Vaters Gerechtigkeit, die Gemeinschaft mit ihm; die Hölle zerbrochen, alle Schuld bezahlt, aller Seligkeit Lohn verdient, alle Prophetie erfüllt, alle Figur te werke gemacht; Abrahams einiger Sohn geopfert; no is de oelde ee geestelikē vullenbracht, aller Menschen Seligkeit offenbar, die Quelle des Lebens aufgeschlossen.

In Kapitel 80 spricht der Verfasser von der Frucht der

1) des rouwen.
2) wie oben: des rouwen.



edlen Traube. Wie Moses aus Kanaan die große Traube kommen ließ, so soll auch das Neue Testament der Gnade sie tragen, daß alle Christen ihren Erlöser am Kreuz kennen lernen und schmecken in seinem Sakrament. Ist sie hier auf Erden so köstlich in der Wüste, oh wat mach dan de overvloedige wyn wesen int overste Jherusalem in ewicheit. Die Trauben machen fröhliche Herzen, frei, sicher, befriedigt. Freilich, wenn sie reif sind, fallen sie nicht ab, wie die Äpfel, sondern müssen mit der Hand gepflückt, in den Korb gelegt und gepreßt werden. Dann wird der Wein zum Kaufmann in die Stadt gebracht und seine roepers rufen ihn aus mit groeten prys. Dafür gebührt unsererseits Dank (Kap. 85).

Christus hat einen großen Weingarten gepflanzt in der heiligen Kirche (Kap. 86), ihn beschützt gegen die wilden beesten (leve, bare, wulff, lyndworm, slanghe, rave), so daß weder Könige noch Tyrannen eine gläubige Seele nehmen noch an ihrer Seligkeit schädigen können. Auch einen Turm hat er darin errichtet, auf dem man sicher ist gegen alle Feinde: nämlich synes selves gracie angheropen by synes selves namen. Er wächst, wenn man ihn beschneidet, d. h. unter den Verfolgungen. Der Weinberg erstreckt sich nicht bloß über die Erde, sondern auch über den Himmel, — aber dort ist keine Arbeit mehr nöthig; sie haben köstliche Trauben in der Zeit getragen, drum trinken sie den Wein der Fröhlichkeit in der Ewigkeit. Auf Erden soll jeder helfen: graben, hacken, schneiden, aufbinden, begießen, alle Quader und harten Steine auswerfen, alles Unkraut mit Wurzeln, Nesseln, Dornen, Diesteln ausrotten. Leider arbeiten viele nicht nach des Herrn Weise; geben schlechtes Beispiel, suchen nicht der Seelen Seligkeit, sondern zeitlichen Lohn. Sie nehmen die Wolle von den Schafen und saufen die süße Milch, aber den Wolf schlagen sie nicht von den Schafen. Sie sind Mietlinge (huerlynghe). In den letzten Zeiten ist des Herrn Weinberg sehr verkommen und verwüstet. Zu viel Mist schadet. In der ersten Zeit, da er mager war, ohne den Mist zeitlichen Reichtums und ungehöriger Genüsse, trug er die besten Trauben, und den Wein der vuricheit, der mynlicheit, der rechten vrolicheit. Jetzt aber ist Überfluß an zeitlichem Glück, und voerspoet (Vorzug) an Reichtum, an Ehre und Vergnügen. Dies hat denselben verdorben.

Die Prälaten stiegen in die Höhe, die Untergebenen wurden versäumt, ihre Weintrauben sind bitter, eere wyn is versmadelick, ihr Gebet kalt, ihre Tugenden schnöde, ihre Werke verdammlich, ihre Frömmigkeit ohne Geschmack, ihr Wort ohne Erbauung (stichticheit), ihre Sitte ohne Reife (eer zedē sunder rypicheit). Es sind darin die Nesseln der Fleischeslust, die Zaunrübe des Hochmuts;

gierige Leute grabbich nae eerdeschen guedē vn dorstich na tytlike wollust; ferner de mole oder wroete anders ghenoemet de goer (drei Bezeichnungen für Maulwurf), der den schonē brynck daer blick maket myt swarten erden, — bedecket blomen unde krude des bryncken. Das sind die bösen Prälaten, die nur in der Erde zu wohnen suchen und in zeitlicher Wollust; sie sammeln viel Geld und Gut und auch geistliche Güter der Kirche als Präbenden und Altäre, je mehr je lieber; sie sind blind in geistlichen und ewigen Dingen. Unter der Erde zeitlicher Vergnügungen grünen sie, dick und fett und rund an ihrem Leibe. Der oberste Gärtner ist langmütig zu ihrer Besserung; aber er sollte eine Falle aufstellen, um alle diese Maulwürfe zu grypen unde knypen. Auch viel Salbei (vele selven) werden gepflanzt; kleine und grofse, Prälaten und Untergebene suchen eres selves ere, guot vordel unde gesmack eder genochte. Diese selve grünet über den ganzen Garten und erstickt viele Kräuter der Tugenden. Jeder ruft in seinem Herzen: och hedde uk wat. Kap. 87, ein Gebet zu Christo für seine Menschwerdung, dafs er uns und seine Kirche nicht verlassen wolle, schliefst diesen Abschnitt.

In Kap. 89 zeigt der Verfasser, woe nutte vñ guet dat is, dat de menschē de werlt verlassen; sie sollen durch die enge Pforte ins geistliche vollkommene Leben eingehen, das ist das sicherste; frühmorgens schon, um zu verdienen, am Abend des Sterbens in den obersten Weingarten, in Ewigkeit in Gottes Gloria zu kommen. Früh, in der Jugend schon, denn die jungen Bäume lassen sich am besten verpflanzen, um dann mit Christo, der als Bräutigam mit uns arbeiten und bei uns bleiben will, zu leben. Diesen Weingarten sollen wir schliefsen (durch das Leben nach der Regel und Disziplin); bewahren, dafs wir nicht auslaufen noch Leidenschaften und Sünde einlassen, ihn befruchten durch die Gnade, zurecht machen, upbynden an sterken holteren, und zwar mit dreierlei Banden, wie Bernard sagt: mit der Scham dat se nicht en schenden er vrenden vnde maghen, dat se nicht en heeten verlopene Monniken of byster nonnen of beeghynen. Aber wenn sie sich auch darüber hinwegsetzen, soll man sie mit Nägeln festmachen, d. h. durch die Angst der Ewigkeit, und da auch dies nicht immer hilft, und der Mensch als Schiff ohne Steuermann unselig in Zeit und Ewigkeit verloren geht, so soll man jeden mit dem dritten Bande, dem Leim der Liebe, sanft, dauerhaft und zuverlässig binden. Um gute Frucht zu bringen (Kap. 97), mufs der Weinstock in der Sonne stehen. Das Blattwerk (das Geschwätz) hindert es (weitläufige aber sinnige Ausführung der Zungensünden); sind die Trauben reif, mufs man sie hüten vor den Vögeln des Tages

und den Dieben der Nacht. Aber alle Mittel (Strohpuppen oder bokemole, Klappermühlen u. s. w.) helfen nicht; am besten, daſs ein lebendiger Mensch es thue. Aber der Knecht, der es aus Angst oder Lohn thut, ist auch nicht treu. Am besten thut's der Sohn: he lopet, he ropet, he cloppet, he werpet myt kluten, myt stynen, myt kluppelen, myt staken, am meisten mit seiner Armbrust. So sollen wir die Traube schützen vor den Vögeln der Unstätigkeit, der Eitelkeit, des Leichtsinns, vor den Löwen des Hochmuts, vor den Füchsen der loesheit, der Bosheit (fanget uns die kleinen Füchse), der eigenen, bösen, losen, klugen egensokelicheit (Eigensucht); vor der Schlange des Neides; sie alle verjage, ja töte mit dem Kreuz Christi und seiner Treue, Demut, Liebe. Kommt dann (Kap. 100) die Zeit des Abschneidens d. h. des natürlichen Sterbens, dann folgt auf den Tod die Weinpresse des Fegefeuers; hier wird der Wein geklärt, ins Faſs gefüllt, und diesen Wein schenke dem Bräutigam, der dir dafür von seinem Wein giebt, — er ist unser Weinstock, wir seine Reben.

d) Den Schluſs bildet von Kap. 103—107 die Erörterung der vorangestellten Frage, woe wy in sollen gaen vñ regyeren vnses leves wynhoff. Bisher sprach der Verfasser von dem Morgen des Lebens, jetzt von dem des Tages. Stehe früh auf und gehe in Christi Weingarten und dann einst oben in den letzten und besten der seligen Ewigkeit. Es fehlt noch viel, aber was an Vollkommenheit fehlt, das erfülle mit aller Demütigkeit. Schmücke deinen Weingarten. Es soll in ihm blühen dat edele fioleken der oetmoedicheit dazu (Kap. 104), dat edele medesoteken, welche alle Tage der Sonne folgt, auch marienblomekyn des Gehorsams, und als dritte: iolengeriolever = entlike vulherdicheit (Beharrlichkeit bis ans Ende). Aber es muſs der Weinhof auch bewahrt werden vor der Schlange des Neides, der Nessel der Unreinigkeit und Eitelkeit, vor den Mäusen, welche die Wurzeln benagen, der nyplichtighe (neugierige) curiosicheit.

In Kap. 107 schlieſst ein inniges Gebet das Buch; sein Schluſs lautet: Och aller edelster keyser, du bist wyngaerden, wynstock vnd wyn, laet my doch wesen dyn aller vndersten rancke by der eerden myt kleinen bladeren, myt snoden druven, dat ich nemmer leven moghe umme dy, want ich nicht en vermach sunder dy vnd alle dynghe vermach ick overmydst dyn guetheit, mynlicheit vnd myldicheit, benedyet in tyt vnd in ewicheit.

Der Weingarten der Seele endet auf Seite 224ᵃ. Ehe wir einige Schluſsbemerkungen hinzufügen, haben wir noch die zweite in dieser Handschrift enthaltene Dichtung desselben Verfassers darzulegen.

B.

Das geistliche Blumenbett.

Auf S. 224 folgt eine zweite Dichtung mit neuer Überschrift: hyr beghynet noch een guet boeck woe alle kynder der gracien sullen inwendich in den herten een bloemich beddikē bereyden ov̄mits unses herē lyden vn is van dreerleye beddiken.

Es beginnt mit grofser Initiale in blau und grünem Weinlaub und roten Verzierungen. Auch diese Dichtung lehnt sich an ein Wort des Hohenliedes; lectulus noster floridus 1, 16, und an Augustin's Wort: O god du hebst vns ghemaket na dy selven vñ vnse herte is vnrestich soe langhe dat het reste in dy. So sollst du in deinem Wissen und in deiner Liebe Gott kennen und alle Dinge in Gott; alle Seligkeit ist in Gott. O edele sele woltu godes waerheit kennē, godes guetheit myñen, vñ godes soesticheit ghebruken in ewicheit in gloriē, soe moestu nu in dessen elendicheit na dynē vermogē keerē an godes graciē; ohne diese kannst du nicht zur glorie kommen. God is dusent werve meer bereyt syn gracie te ghevene in vnse sele, als wy vns daerna schicken vnde bereyden overmits vnsen vryen willen te kerene van sundē vn van all dat hynderen mach den inganck der graciē in vns vñ dit bereydē duet de sele overmits godes gracie vñ eers selves vulbaert (Zustimmung).

In der Stelle des Hohenliedes steht: unse beddeken is bloemich, im ersten Sinne. Die minnende Seele begehrt ihres Bräutigams Kommen herzlich in de slaepkamer daer se syner sotē teghenwordicheit ins heymelike mochte ghebruken in genoechtē eers hertē. Sie sagt nicht: mein oder dein, sondern unser Bett. Du bist zu hoch, meine Kleinheit kann dir keine Stätte deiner grotermogentheit bereiten. Dies Wort sollst du aber geistlich verstehen nach dreierlei Sinn. Das erste Bett hat Christo bereitet seine allerwerteste Mutter Maria, das andere die Synagoge der Juden, das dritte seine allerliebste Braut, de ynnig mynēde sele. Das Büchlein handelt nun von diesen drei Betten.

a) In Kap. 1 (S. 226) knüpft die Betrachtung an die Frage: woe wy begherē sullē vnses herē tokompst. Der gut geschaffene Mensch ist gefallen, von Tugend in Sünde, ja fiel wie der Wanderer von Jerusalem nach Jericho in die Hände des Mörders; da blieb er liegen, halb tot, bis der gnädige Samaritanus Jesus Christus beroert wort van syns selves barmherticheit vn heeft vp ghenomē vp syn peert, dat is vp syn edel menscheit, brengende den krancken in den stall der hilghen kerken. Gott also mufs den Menschen gesund machen, der Mensch begehrte seines

Erlösers Zukunft und ruft im Buch der Liebe: Och wolde he my doch kussen myt dat kussen synes müdes. O Gott, der du mir soviel gegeben in deiner Gnade, Sonne, Mond, Erde, du hast mir auch deine Boten und Knechte gesandt und auch syne genoechlike breve, dat is alle hilghe scryft, die mir den weg weist; das ist alles gut, aber also luttik (wenig), hent dat he selven komet vn kusset my myt syns selves müd. O Gott, du bist mächtig und reich. O wil doch komen vn wesen myn vrent, myn broeder. Unsere Natur ist aber zu snode dyner hoecheit. Allene Mariē reyne kamerkēs is over all eer beddiken. Hier ist zunächst (Kap. 2) ihre oetmoedicheit zu beachten, es ist ein beddiken, vn nicht een bedde. Sie hat sich selbst erniedrigt, darum hat sie Gott erhöht; dyns hertē kleyne beddeken heeft em behaghet, dyn oetmoedicheit heeft syn groetheit ghetrecket. Ihr Bett (Kap. 3) ist aber ghemeyne alle sunders; es ist weder Gottes, noch ihr eigenes, noch mein, sonder unser Bett. Hat Gott doch nicht verschmäht, so mag auch der niedrigste Sünder zu dir kommen, du verschmähst niemand. Dies Bett ist blumig. Zunächst ist da (Kap. 4) een edel fyolekē. Alle Blumen kommen erst im Mai, und verkündigen, dafs der Winter vergangen ist und der Sommer angefangen hat. So ist nach dem harten Winter der strengen Gerechtigkeit Gottes und seiner harten Werke über alle Sünder Hagel, Schnee, Frost und Kälte gekommen, so dafs alle Herzen kalt, alle Strafsen schmutzig sind. Dann ist der Sommer gekommen durch Gottes Gnade. Alle Propheten haben dies mynnelike fyolekē begehrt. Nun hat Maria ihr Kind in eine steinerne Krippe gelegt; das war sehr hart für unseren Erlöser; es war dies nicht sacht, aber uns nutze, nicht blumig, aber uns allen selig. So soll die Seele erst einen Anfang machen in eer jücferlike kamerken vp vnse bloemyge beddiken, daer nae en neder leggen vp een arm beddiken in den stall. Kere dyn herte an der ghenadighen moeder, mynlicht bidde erē troest vp dy in dynes hertē ynnicheit, und nun folgt dies Gebet (Kap. 6). Wenn wir nun krank und betrübt sind, so ganck snell· to bedde, loep to Marien hulpe, reste alleene vp eer ghenade.

b) Nach Kap. 8 hat ferner Christo ein Bett bereitet syne steefmoeder, d. h. der yoden synagoga, und dies Bett ist das Kreuz. Das ist unser aller Bett, eng, schmal; dort hat er schwer gelitten (nun werden die Körperschmerzen geschildert), er hat es uns mit grofser Arbeit bereitet, deshalb sollen wir ihm danken für seines leidens overvlodicheit vm vnse salicheit; es geschieht im Gebet. Nichtsdestoweniger ist auch dies Bett blumig. Die böse Stiefmutter hat ihm nur Nesseln, Disteln und keine Blume gebracht. Kein Mensch möchte auf diesem Bett ruhen; lieber

auf Stroh, Holz und Stein. Aber seit der Bräutigam der Seele darauf geschlafen, ist es begehrlich; denn seitdem giebt es Gesundheit, Reinheit, Freiheit, Kräfte in Zeit und Ewigkeit. An Jesu Liebe als auf dem edelsten Acker sind die Blumen ausgelassen (Kap. 15): als die Rose der allermeisten Liebe, die Lilie der allermeisten Reinheit, die Fiole der Demut, alle Tugenden im obersten Grad der Vollkommenheit. In der Hitze der Sonne ist hier die edelste und beste Frucht gereift (Kap. 16); je höher der Apfel am Baum, desto mehr gebacken wird er in der Hitze und desto edler, gesunder und roter. Alle Wunden der Sünde können durch diese Frucht genesen; freilich nicht so, dafs man nur von Ferne sie ansieht; vielmehr mufs man nach Vermögen seinem Beispiel und seiner Lehre folgen. Gae sitten vnder dat cruce Christi, sitte daer, love daer, slyff daer, wone daer, off to myñestē kom vake (oft) weder dan is syn vrucht soete dyner kelen.

c) Aber nach Kap. 18 ff. soll auch die Braut Christi ihren Bräutigam ein blümig Bettlein bereiten wt rechter mynnen. Dies soll die liebende Seele aus ihres Herzens vnnicheit, ynnicheit, salicheit, ghenadicheit machen. Zwar kann man Jesum nicht nach seiner Hoheit und Würdigkeit aufnehmen, aber seine Güte zwingt seine Hoheit zu meiner Niedrigkeit zu kommen. Durch Gottes Gnade (Kap. 19) können wir ins Leben der Geistlichkeit kommen. Kan een synder rechveerdich of een guaet mensch guet werdē by em selven? Mer overmits godes gracie vn syns selves vrye wille woert he een kynt godes vn een burgher van Jherusalem. Sonst ist er ein Feind Gottes und Bürger von Babel. Es ist des Bräutigams Bett wegen seiner Gnade, kräftigen Bereitung und liebevollen Ankommen und seines süfsen Schlafens im Kämmerlein deines Herzens; und es ist auch dein Bett, um deines freien Willen und Zustimmung und deines demütigen Bekennens deiner Sünde. Dies Bett Gottes steht (Kap. 20) int heymelike in der kameren. Einkehr in sich selbst ist das erste. Wolle doch aufsen deinen Trost nicht suchen, denn draufsen ist es kalt und windig, Hagel, Schnee, Regen, mer bynne ist reste, vrede, soelicheit, stilheit. Dein Bräutigam ist schemel (schamhaftig); er will heimlich kommen; also inwaert gaen, in dyn herte, da bereite ihm das blumige Bett deiner Liebe. Wir sollen ihm unser Herz geben voer een betalȳge syns herte. Wir könnens nicht bezahlen, alles, was er giebt. Sein Herz ist Licht und Sonne, Wasser und Speise, eine köstliche Quelle, um die Flecken zu waschen, ein süfses Bad zur Genesung, een kostel apoteke vull aller arzadyen teghen all myn vnghesuntheit; ein schöner Spiegel aller Tugenden, ein Turm der Stärke gegen alle Feinde, ein ghebraden appel myt crudē vall

beschaden. Gieb ihm dein Herz. Ein edler Falke sucht das Herz, alles andere Fleisch läfst er liegen. In diese Kammer dürfen keine Tiere hinein, die sie verunreinigen. Es steht das Bett in verschlossener Kammer. Man macht es von Haar oder Wolle; aber das ist hart, filzig, knorrig, kalt, man nennt es een kulter (kolte, Matratze); das sind äufserliche Werke, Marthawerk, de sorchvoldich was over all vnde unledich van buten vnde daervmme woert se vake verstuert in eer selven. Maria hörte zu und das war besser. Doch ist ein filzig Bett auch gut zur Not, wie die äufseren guten Werke den Armen helfen. Aber ein Bett köstlicher plumen ist besser und die sollen wir pflücken von Vögeln, d. h. geistlich wirkliche Menschen, und zwar von den Beispielen und Tugenden derselben.

Doch sollen wir uns hüten (Kap. 29), dafs diese guten Werke (die Flaumen) nicht vom Wind verweht werden, indem wir auf den Ruhm der Menschen sehen; man soll daher für sie ene buer machen von lyñe doeck. Das ist nicht leicht. Man mufs dazu Leinsaat säen, das Unkraut ausrotten, den Flachs zubereiten, Garn machen und weben; ja kleyner draet, yo better. Aber doppelter Faden reifst nicht; nämlich die Liebe zu Gott und zum Nächsten. Von demselben Leinenzeug mufs auch gemacht werden alle dyns beddiken lakene, gardynē, kursenbuer, hovet doeck, hovet mussche, hovetpoelesbuer u. s. w. (Kopfkissen, Kopfmütze, Kopfpfühlzieche). Das sind die geistlichen mancherlei Übungen, Werke und Tugenden. Dann sollen wir suchen die Blumen: do oetmoedicheit, die Fyole, welche als erste Blume im Mai nach dem harten, düsteren, dreckigen Winter blüht; dazu die kostele medesoteken (Gehorsam), die Lilie der Reinigkeit; die Rose der Liebe, die auch unter Dornen wächst (Feindesliebe). Diesen Blumen müssen wir Wasser ins Glas geben, und da wir's nicht haben, die Maria darum bitten, dafs sie unser Bett blumig mache. Nach Kap. 30 gehören noch andere Kleinodien in die Kammer: Alle Jungfrauen haben viele köstliche reyschap (Geräte): Spiegel, hantvod, hantdwelen, trysoer, kamedele, vogele in de korff, kostele beldē ghemaelt an de wandē, zeydenspull tafel, stoel, luchter, vn ins middel een hertes twychhangende (Hirschgeweih, Hirschkolben: spica celtica), myt ener schoner jūcferē belde ghecronet myt golde. Alle diese im damaligen Schmuckzimmer vorkommenden Hausgeräte werden allegorisch gedeutet. Der Spiegel um die Flecken der Seele zu erkennen, das Wasserfafs, um sie abzuwaschen durch Reue, Bufse und Pönitenz, das Licht zum Leuchten, um nicht anzustofsen, das Haar flechten, dafs die wilden Gedanken nicht nach ihrer Eitelkeit herumfliegen; der trysor ist die memorie, um alle köstlichen Gaben des Bräutigams einzuschliefsen; dazu kommen nach Kap. 32 die schönen Bilder für die Erinnerung

an den vier Wänden, nach den vier Kräften des menschlichen Herzens, natürliche Angst, Hoffnung, Traurigkeit, Fröhlichkeit. Im Westen ist der Tod, wovor wir Angst haben sollen, im Osten die Passion des Herrn, worauf unser Hoffen steht; im Norden die Hölle von wegen der Traurigkeit, im Süden die ewige Seligkeit mit ihrer Freude. Danach soll im Westen ein Mann abgebildet werden mit einem swade oder een meyer myt enē zeyse, der alles Gras abschneidet auf dem schwarzen Felde der Missethat, und darauf een vle, der des Nachts fliegt, grofse Augen hat und heult, wenn die Zeit des Sterbens kommt, aufserdem ein weifser Schwan, der rein und klar und innig singt. Davor soll ein lebendiger geytlyngh in einem Korbe hangen, ganz schwarz, nur seine nybbe ist rot als Gold. Kannst du auch nicht vollkommen sein wie der Schwan, so doch diesem Vogel gleichen. Auf dem Ostbild soll der Weinstock der Fröhlichkeit gemalt sein; auf dem Südbild ein schöner köstlicher Baum mit Früchten, wie Johannes mit zwölf Früchten sie sah (Offb. 22, 2); auf dem Nordbild de gloyende oven van babylonie.

Aufserdem soll im Zimmer sein een hertes hoern (twych) darauf ein schön Jungfrauenbild mit einer klaren keerssen over all luchten, wobei wir an die gnädige Königin Maria, die Mutter des Bräutigams, denken sollen, da wir nur durch sie alles erreichen. In dem Zimmer soll allezeit Saitenspiel und Gesang zum Lobe Gottes sein. Auch in schweren Stunden, wie der Herr am Kreuz seine sieben Worte als den edelsten Gesang gesprochen hat. Dahin kommt (Kap. 38) Christus mit der Kraft seiner Liebe, er klopft an, als Licht, Alles zu erleuchten, als strenger Richter, dem nichts verborgen ist, als Arzt für die Krankheit, als lieber Freund, als mynlic brautigaem, der alles giebt, was not ist, Speise und Trank im Sakrament. Darum sollen wir ihn bitten um seine Gnade; halte ihn in deines Herzens Kammer, dafs er bei dir bleibe, nimm ihm seinen Hut ab (die Dornenkrone), schliefse ihn in dein Schatzkästlein deines Gedächtnisses, dafs er ist der König aller Könige, der um deiner Seligkeit willen also geschändet ist; — nimm ihm seinen Handschuh und Schuhe, seine Nägel, welche dich beschirmen sollen in allen Dornblättern der Trägheit, seinen Stab, Schwert, Panzer, was dich vor allen Leiden und Krankheit beschirmet: sein Geld, Beutel, Tasche (sein Verdienst), damit du dich allezeit auf sein Verdienst verlässest, seine Tasche ist seine Menschheit, voll von Gnade, sein Beutel voll Martern, beides steht stets offen.

Mit einem Gebet im letzten Kapitel (43) um Christi Mildigkeit und Barmherzigkeit schliefst dies Buch; auf Blatt 311^{b}, ohne Unterschrift.



Die aus beiden Schriften des nicht genannten Verfassers gegebenen Mitteilungen lassen sowohl den Gedankengang wie die Art und Weise, Inhalt und Form, Sprache und Darstellung deutlich erkennen.

Es unterliegt zunächst keinem Zweifel, dafs beide in dieser Handschrift vorliegenden Dichtungen von demselben Verfasser stammen; zum Überflufs sei auf das in beiden vorkommende Bild vom Falken, der das Herz sucht, hingewiesen; ferner die gleiche Deutung der Blumen von den Tugenden. Aber ebenso wenig bedarf es eines Beweises, dafs die von Jostes gefundenen Schriften: Marientrost und geistreiche Jagd mit dem Weingarten und dem Blumenbett denselben Verfasser haben. Auch dafür sei nur hingewiesen auf die Stelle am Schlufs des Blumenbettes von Hut und Handschuh als der Dornenkrone und den Nägeln (Kap. 42), vgl. mit den Stellen bei Jostes aus der geistlichen Jagd S. 185 und dem Marientrost S. 251. Ferner der Vergleich mit dem Flaumenbett im Blumenbett Kap. 22, mit dem Weingarten und den Predigten S. 367. Der Predigtstuhl am Kreuze in Marientrost (Jostes S. 404) und Weingarten (Kap. 77); die Himmelsgegenden in den Bildern der Kammer ebenso gedeutet in der geistlichen Jagd, bei Jostes S. 391.

Die Stellung, welche er der Maria einräumt, ist im Marientrost mit dem Blumenbett völlig die gleiche (Kap. 29). Die dort citierten Schriftsteller aus den Predigten finden sich hier ebenfalls: de heydensche meyster Aristoteles, de naturlike meyster Plinius (auch in der geistlichen Jagd bei Jostes S. 381), der vom Feigenbaum schreibt, Seneca u. a.; ferner Augustin, Gregor, Dyonis, Bernhard.

Auch das Sprachmaterial findet sich hier ebenso schöpferisch gehandhabt wie neu erweitert; die Allitteration wird mit Vorliebe angewendet; z. B. besmaddet, becladdet unde bemaggelt, besubben vnde beslubben, besubbet vnde bemuddet, prattick, prulich, mulich, boesheit loesheit — grypen vnde knypen.

Ausdrücke wie: Gaffelcange (Gabelzange, Ohrwurm), Zeydenspulitafel, oder: Kap. 31 vgl. mit Jostes, Predigten, S. 260; Kap. 32 avegunsticheit neben nydicheit, vgl. geistliche Jagd 48.

Die Schreibweise in der Handschrift weicht etwas von der von Jostes gebrauchten ab, z. B.: snoren hier snoeren; verroten hier verotten, tyd hier tyt, zotelike hier soetelike, deyve hier dyeve, medesotekyn hier medesoteken u. a.

Die von Jostes gegebene Beweisführung, dafs Veghe der Verfasser sei, können wir uns völlig aneignen, teilweise berichtigen, teilweise bestätigen auf Grund der in unserer Handschrift enthaltenen Angaben.

Zunächst ist sein erster Punkt, wonach auf Grund seiner

Handschrift vom Jahre 1502 der „Weingarten“ mindestens zwei Jahre vor Veghe's Tode (21. September 1504) verfaſst ist, dahin zu berichtigen, daſs da, unsere Handschrift aus dem Jahre 1486 stammt, diese Dichtung also mindestens achtzehn Jahre vor seinem Tode verfaſst ist, nachdem Veghe schon fünf Jahre Beichtvater bei den Schwestern gewesen.

2. Daſs der Verfasser zunächst für Klosterleute schrieb, kann aus der hohen Empfehlung über das Klosterleben im Weingarten Kap. 89—96 nicht ohne Grund geschlossen werden.

3. Weniger richtig dürfte aus der ausführlichen Behandlung der Zungensünden gefolgert werden, daſs er für weibliche Klosterleute geschrieben; der deutschen Sprache bediente er sich, weil er doch nicht bloſs solche im Auge hatte, sondern überhaupt die Kinder der Gracien, welche einen geistlichen Weingarten in ihren Herzen pflanzen sollen.

4. Das Wort „Orden“ wendet der Verfasser nie an, nennt auch nie die Ordensstifter oder macht Anspielungen auf dieselben. Die Gemeinschaft des geistlichen Lebens, die er im Auge hat, und welcher er selbst angehört, ist also eine „freie geistliche Genossenschaft“, und er ist, wie unsere Handschrift bestätigt: een monyck van der regnorē ordē.

5. Daſs der Verfasser in Münster der dortigen bedeutsamen Stiftung von Heinrich von Ahaus angehört habe, folgert Jostes aus einer nur einem Münsteraner geläufigen und nur in Münster verständlichen Bezeichnung für Gefängnis „Buddentorne“, wo noch jetzt ein früher als Gefängnis benutzter Turm daselbst den Namen führt: „Buddenturm“.

Was nun schlieſslich die ganze allegorisierende Dichtung und Darstellung anlangt, so giebt der Verfasser in der Einleitung zur geistlichen Jagd eine Rechtfertigung, weshalb er sich des Bildes bedient, um seine Lehre darunter darzustellen: Nach St. Paulus will Gott, daſs alle Menschen selig werden; da diese nun auf die sinnlichen Dinge gerichtet sind, und da alles Erkennen von den Sinnen ausgeht, so hat schon Jesus deswegen in Parabeln gelehrt. Es sind die Parabeln utwendighe ghelikenisse, up dat ellic ghetrecket worde na synne naturen. Ebenso ist Paulus den Griechen ein Grieche geworden. Ungehörig ist es, auf den Bergen Fische fangen zu wollen, oder Hasen im Bach; mer ellick sal men soeken nae synne art. Es ist so für den Menschen bequemer zu hören und auch zu schreiben.

Für den Weingarten der Seele und dies blumige Bett knüpft der Verfasser an die genannten Stellen des Hohenliedes, dessen allegorische Deutung die durchgängige im Altertum und im Mittelalter gewesen. Speziell sind ihm sicherlich bekannt gewesen des Honorius expositio, welche vielfach verbreitet war;

noch mehr des h. Bernhard 86 sermones, auch wohl Gersons expositiones, des Dionysius Carthusianus u. a. Am meisten beeinflufst ist der Verfasser von Ruysbroeks chierheit des gheesteleker brulocht, der an eine Stelle des Matthäus (Kap. 25. 6) ‚ecce sponsus venit; exite obviam ei‘ anknüpft und in drei Büchern vom Leben des beginnenden, fortschreitenden und vollkommenen Menschen handelt. Spuren von Bekanntschaft finden sich auch mit der dem h. Bernhard zugeschriebenen Schrift: vitis mystica seu tractatus de passione domini.

C.

Bei dieser Gelegenheit machen wir noch auf eine Schrift mit gleichem Titel und aus gleichem Kreise der Brüder vom gemeinsamen Leben aufmerksam, von welcher sich ein Exemplar auf der Bibliothek zu Rostock befindet. Sie führt den Titel:

Den wijngaert der Sielen | daer in een mensche vinden | eñ plucken sal die volle soete druyve der incarnacien Christi | in den tijt der gracien | ende aendencken sal | hoe die selve wegheperst | verdort | eñ verdroocht is | in den tijt sijnre bitter passien | op dat hy ver | oenen soude den thoren sijns vaders | so hy seyt door den propheet. Die persse heb ick

allen getreden | ende van den volc | ken en is geen man met my.

Thantwerben op die Lombaerde veste in de guldē Pellicaen | by Guilliaem vā Parijs.

Die Überschrift lautet:

Een devote oeffeninghe met devote oratien, daer he een mensche mede mach leeren exerciteren in die beneficien Gods, eñ bysonder der incarnatien ende passien. Ghemaect by broeder Jacob Roecx, Regulier.

Am Ende des Drucks steht:

Hier eyndt die wijngaert der sielen. Gheprint Thantwerpen op die Lombaerde veste in den gulden Pellican by my Guilliaem van Parijs. 1569.

Das Buch ist klein 8°. Auf dem Titel ein Holzschnitt: Christus, die Kelter tretend, steht unbekleidet auf einem Kissen mit vier Quasten an den Ecken, in der linken die Weltkugel mit dem Kreuz, die rechte Hand zum Schwur erhoben, das Haupt mit einem Strahlenkranz umgeben. Der Weinstock mit fünf Trauben, Blättern und Ranken umgiebt ihn, doch so, dafs derselbe aus seiner Brust

hervorwächst; sein Ende mit Trauben liegt unter einer Presse, vor welcher eine Frau (Maria? wohl die Kirche repräsentierend) kniet mit einem Kelch, um den herausgepreſsten Wein aufzufangen. Auch sonst ist das Buch mit kleinen, die einzelnen Scenen der Leidensgeschichte von der Fuſswaschung an darstellenden Holzschnitten geziert. Die Blätter sind nicht gezählt; es sind 16 mal 24 Seiten.

Es beginnt mit einem Gebet: O alder goedertierenste (o allerfrommster) Jhesu myn troost myn liefde myn salicheyt. O ghetrou minnaer der menschen myn schepper myn verlosser — wat grooter schuldenaer ben ick — wilt toch nv v ooven neygen vā uwen hemelscē throō tot mi arm sondich creatuerkē eñ verhoort my ghebet wāt ie cloppe met ootmoediger vreesen voor die borst uwer godliker genadē u. s. w. — Auf zwei 19 Seiten lange Gebete folgt: hoe Jesus heeft gewaschen die voeten sijnre discipulen. Die Passionsgeschichte wird abschnittsweise erzählt. Als den tijt der bermherticheit eñ genaden was nakende indē welcke dat Christus Jhesus die ewighe wijsheyt Gods gheordineert hadde ons salicheyt te volbrenghen ende ons te verlossen nict met selven ende gout, maer met sinen preciosen bloede. So helft hi wt rechter liefden, ghelyck een liberael vader des huysgesins een heerlyck avontmael met sinē lieuē discipulē willen houdē, eer hi door den bitteren doot van haer scheyden woude. In een tecken vā grooter liefdē, die hy tot haer hadde. In welck avontmael hy zyn testament woude disponeren. — So wird dann die ganze Leidensgeschichte erbaulich behandelt; nach jedem Abschnitt folgt ein Gebet: een devote oratie. — Das bis ins einzelne durchgeführte Reden in Gleichnissen und allegorischer Darstellung, wie bei Veghe es sich findet, fehlt hier. Sonst aber ist der theologische Standpunkt, ebenso wie die Sprachweise ganz der Umgebung entsprechend, aus welcher der Verfasser, über den sonst im Buch nirgends eine Andeutung zu finden ist, herstammt. Auch seine Stellung zur Maria ist die gleiche. Es tritt dies beim Kreuzeswort Jesu an die Maria recht deutlich hervor: Eñ want Maria van God gheordineert was, een middelersse te wesen tuschen god eñ den sondaer, daerom heeft god sulcken droefheit (traurigkeit) up haer laten comē, op dat verdienste haers lidens so groot soude syn als sulcken middelersse toebehoorde, die allen menscen ghenoech mocht syn, eñ wten ongrondigen scat haerder verdiensten alle menscen mochte helpē. Christus heeft syn vleesch eñ bloet geoffert, Maria haer siele. Maria begheerte haer bloette vereenigē mette bloede haers soons op da si met hē mocht volbriengen den dienst vand menscē verlosseinge. Maer de previlegie behoorde allein dē opperste priester toe, das hi met sinen bloede mocht ingae in sancta sanctorum. Maer alen

mocht si haer sacrificien, met bloede volbrengē, wtwedelyc dat te stortē. Si heeft dat nochtās inwendelyc vteert door dat hittige vier der minnē en tribulaciē. Si heeft god een behaechlike sacrificie geoffert, dat was en bedroeft hert eñ eene geest vol tribulacien. — O Maria moeder der gratiē, moeder der ontfermherticheit (Barmherzigkeit) versterct vns in duechden eñ behoet vns van den quaden, verlost vns van den viant.

Vergeblich habe ich mich bemüht, über den Verfasser dieses Buches, wie überhaupt über dieses Buch nähere Nachrichten zu erlangen. Mögen holländische Forscher mehr Erfolg haben.

2.

Miscellen.

---

1. Zu dem oben S. 436 ff. mitgeteilten „Briefe Christi“

ist noch nachzutragen, dafs derselbe sich deutsch findet in: Fritz Closener, Strafsburgische Chronik (in Bibliothek des Stuttgarter litterar. Vereins 1843 I, 89—95) und in dem Wiener Codex 1953 (Rec. 3347), 8⁰, 13. Jahrh. (in Versen), welcher abgedruckt ist in Haupt und Hoffmann, Altdeutsche Blätter 1840 II, 242—261. Lateinisch ist er auch noch erhalten in Walter Coventr. ed. Stubbs II, 185 (aus Roger de Hoveden), arabisch in einem Pariser Codex (Catalogue d. manuscr. arabes 311). Über einen angelsächsischen Codex vgl. Fabricius III, 511, wo ein unserem oben abgedruckten griechischen Texte sehr ähnlicher auch kurz angeführt ist, der aber als Patriarchen Joannicius nennt. Dafs übrigens unser Brief schon den Malabarischen Syrern bekannt war (La Croze, Hist. du christianisme des Indes, p. 240) weist mir der leider inzwischen verstorbene Herr Prof. Dr. Gildemeister gütigst nach.

R. Röhricht.



2. Zur Korrespondenz Martin Luther's
(s. oben S. 274ff.) [1].

1. Über Johann Öden (s. oben S. 278f.).

Johann Öden stammte aus Heilbronn. Von und über ihn habe ich folgende, bisher unbekannte Briefe auf dem Kgl. Staatsarchive zu Königsberg gefunden.

a) 1524 [Februar 29] Montags nach Oculi. Frankfurt a./O. „Johann Oeden von Heylprun" an den Hochmeister Markgraf Albrecht von Brandenburg.

Eigenhändiges Original. Papier. Siegel. Schieblade C, Nr. 71.

Oeden meldet, das Evangelium werde auch in Polen sehr unterdrückt; wie langs ein Bestand will haben, weifs Gott; auch verspricht er, mathematische Instrumente zu sonderlicher Lust des Hochmeisters anzufertigen.

b) 1524. April 7. Frankfurt a./O. an denselben. Oeden bittet um Urlaub nach Heilbronn.

Schieblade C, Nr. 70.

c) 1524. August 16. Frankfurt a./O. (Ib. 105, Nr. 9.) Oeden meldet dem Hochmeister seine schwere Erkrankung.

d) Von Ofen aus entbot ihn der Hochmeister nach Zerbst, am 31. Oktober 1524.

(Schieblade D, 531/2.)

Johann Öden war also als Rat im Dienste des Hochmeisters thätig, verschwindet aber vom Jahre 1524 an aus der Geschichte Preufsens.

2. Mitteilung über zwei, bisher unbekannte, verloren gegangene Briefe Albrecht's und Luther's aus der Zeit: Juni und Juli 1525.

a) Herzog Albrecht von Preufsen an Martin Luther.
[? d. d. Königsberg, circa 15. Juni 1525.]

Inhaltsangabe bei Spalatin, welcher den Brief gesehen hat: Spalatin, Annales, in Mencken, Scriptores rerum Germanicarum (1728), T. II, p. 647: „Mensibus aestivis Dux Albertus Prussiensis ordinem Teutonicum cum suis exuit et ad conventum Bartholomaei habendum de rebus christianis D. M. Lutherum

1) Die nachfolgenden Nachträge Tschackert's können infolge eines Versehens erst nachträglich gebracht werden.
Brieger.

literis christianissimis accivit, pollicitus missurum quotquot vellet equitum, qui advenientem sub fide publica deducerent. Legi etiam literas Principis illius Prussiae, ad eum in hoc scriptas."

Danach hat Herzog Albrecht im Sommer 1525 Martin Luther nach Königsberg eingeladen, damit dieser dort an dem Landtage, welcher die evangelische Kirchenordnung beraten sollte, teilnehme. Für die Reise dahin habe der Herzog Luthern soviel Reiter zum Schutze versprochen, als er haben wolle.

Die Zeit der Abfassung läſst sich mit Wahrscheinlichkeit folgendermaſsen feststellen.

Der Landtag auf Bartholomäi (24. August) wurde in Königsberg am 29. Mai 1525 (auf dem ersten Landtage des neu geschaffenen Herzogtums Preuſsen) in Aussicht genommen. In diesen Tagen, vom 25. bis 31. Mai, war der Herzog auſsergewöhnlich beschäftigt. Darauf folgten festliche Tage, als Bischof Polentz (8. Juni) und Brieſsmann (12. Juni) Hochzeit hielten. Mitten in diesem Jubel tauchte der Schwarmgeist Martin Cellarius aus Stuttgart in Königsberg auf. Speratus sowohl, als auch Brieſsmann schrieben in dieser Sache an Luther (jener am 11., dieser am 15. Juni). Brieſsmann schrieb am Schluſs seines Briefes:

„Scribit hac de re tibi princeps illustrissimus [Albertus]; exspectat a te quoque sententiam et judicium." (Brismanni epistolae, ed. Gebser 1837, p. 1. 2.)

Wegen der am Anfang August angetretenen Reise des Herzogs nach Schlesien wurde der Landtag von Bartholomäi (24. August) auf Nicolai (6. Dezember) 1525 verschoben. Hier wurde in der That die erste, evangelische Kirchenordnung für das Herzogtum Preuſsen, welche inzwischen von den Königsberger Reformatoren entworfen war, angenommen.

b) Martin Luther an Herzog Albrecht.
[? d. d. Wittenberg, circa 3. Juli 1525.]

Auf die Einladung Albrecht's hat Luther ausführlich geantwortet und zwar sowohl über Cellarius als auch über die in Preuſsen einzuführende Kirchenordnung; und diese Antwort verfaſste er gleichzeitig mit seinem Briefe an Johannes Brieſsmann, d. d. 1525, post ascensionis (in: Luther's Briefe bearb. von De Wette III, 21).

Als Datum dieses Briefes hat De Wette den 16. August, Seidemann dagegen (Bd. VI, S. 481) und mit ihm Burkhardt, Luther's Briefwechsel, S. 87 den 3. Juli angenommen, indem die beiden letztgenannten Gelehrten statt post ascensionis post visitationis setzen.

Für mich ist entscheidend, dafs Luther auf die etwa am 15. Juni geschriebene Einladung, am 24. August in Königsberg an wichtigen Landtagsverhandlungen teilzunehmen, nicht erst nach dem 15. August in Wittenberg die Antwort schreiben konnte; denn dann wäre sie gar nicht mehr zu rechter Zeit in Königsberg eingetroffen.

Der Brief Luther's an Briefsmann ist Antwort auf dessen Schreiben vom 15. Juni (Gebser a. a. O. 1. 2); bei der Erwähnung der Vorgänge in Königsberg schreibt Luther seinem Freunde: „Scripsi antea de Martino Cellario et nunc latius ad principem Adelbertum, simul de ceremoniis instituendis“ (De Wette III, 21).

Danach hat Luther sogar zweimal über Cellarius an Herzog Albrecht geschrieben, das zweite Mal ausführlich zugleich mit dem Briefe an Briefsmann; in dem zweiten Briefe an Albrecht aber hat Luther auch über die zu entwerfende preufsische Kirchenordnung gehandelt.

Beide Briefe sind verloren; ja, auch die hier mitgeteilten Inhaltsangaben hat in der Darstellung der preufsischen Kirchengeschichte bisher niemand erwähnt. Sie werfen auf die Königsberger Ereignisse des Jahres 1525 ein neues Licht.

REGISTER.

Von

Lic. **Bernhard Beſs** in Marburg.

I.

Verzeichnis der abgedruckten Quellenstücke.

II.

Verzeichnis der besprochenen Schriften.

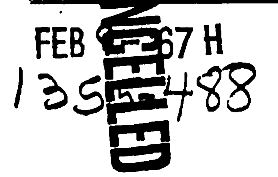
III.

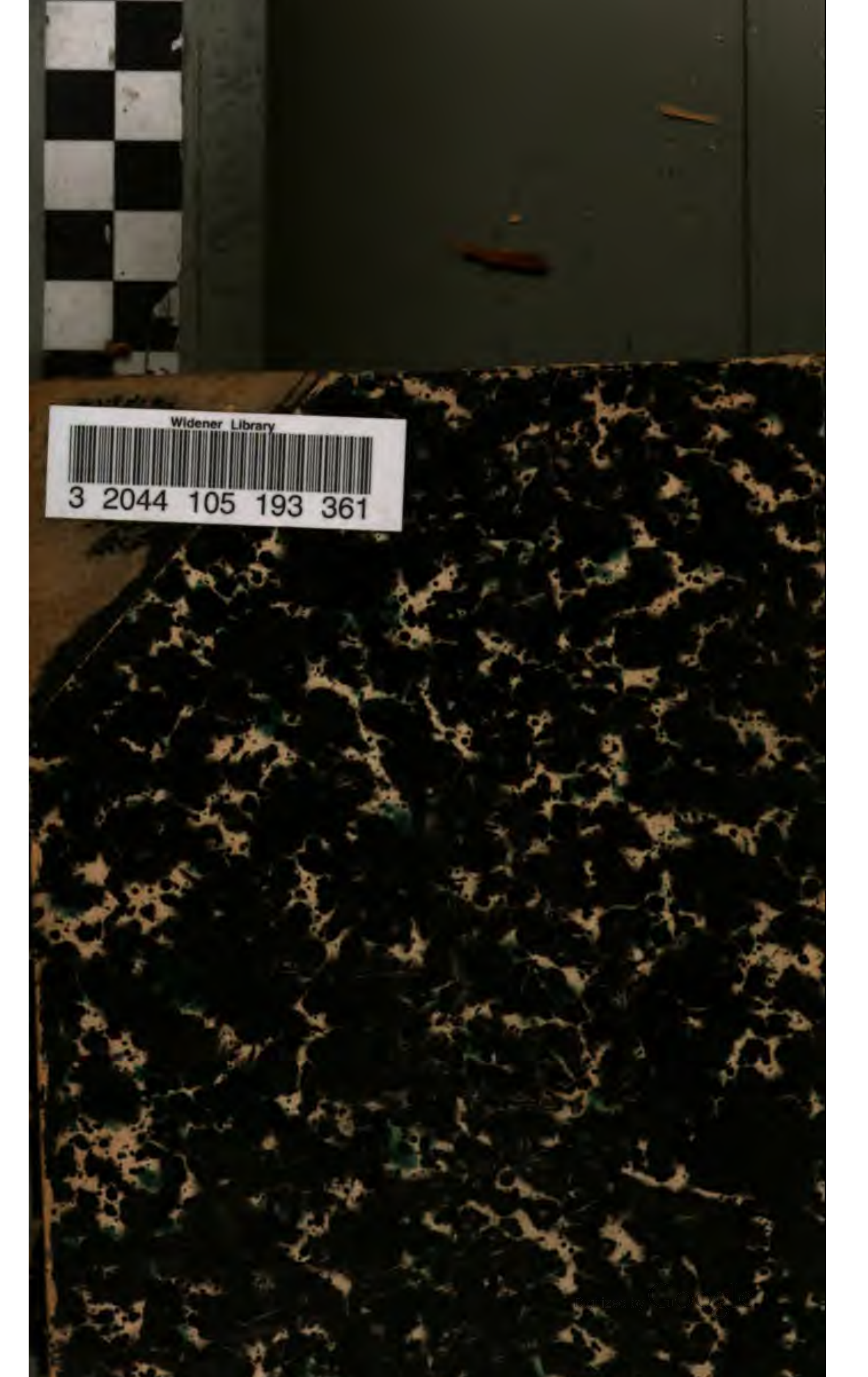
Sach- und Namenregister.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Inhalt.

Einsendungen sind an den Herausgeber nach **Leipzig (Plagwitzer Strafse 25)** zu richten.




Widener Library
3 2044 105 193 361